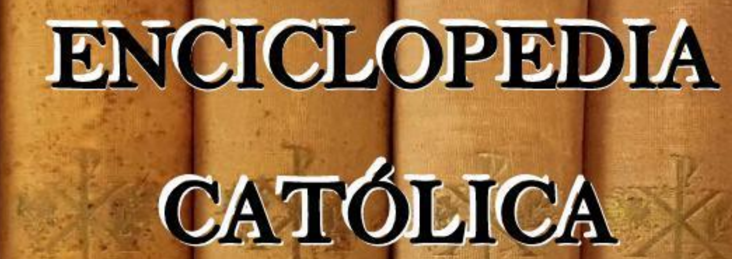


ENCICLOPEDIA CATÓLICA

TOMO IV

Refutación de las herejías
o
El triunfo de la Iglesia

1846

ENCICLOPEDIA CATOLICA.

TOMO IV.

REFUTACION DE LAS HEREJIAS

ó

EL TRIUNFO DE LA IGLESIA,

POR

SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO,

TRADUCIDA AL CASTELLANO

POR EL PRESBÍTERO D. ANTOLIN MONESCILLO,

DOCTOR EN SAGRADA TEOLOGÍA.

TOMO I.

CON LICENCIA DEL ORDINARIO.

MADRID: 1846.
Imprenta de D. José Felix Palacios, *editor.*

TABLA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTE PRIMER TOMO.

Pág.

ILUSTRÍSIMO Y EXCELENTÍSIMO SEÑOR

DON SEVERO ANDRIANI,

Obispo de Pamplona.

RECORDANDO *la honrosa acogida que tuve en la diócesis de V. E., y las recomendaciones con que me favoreció desde el punto de su expatriacion al de mi confinamiento; asi como la bondad con que desde aquella época viene distinguiéndome V., E., no he vacilado un momento en dedicarle la obrita de* S. ALFONSO LIGORIO *que acabo de traducir; bien persuadido de que si para un príncipe de la Iglesia es muy escaso homenaje la version de un libro, valdrá mucho sin duda en el justo aprecio de V. E. el nombre de su autor, que ademas de hallarse inscrito en el número de los santos, goza por sus sa-*

bias producciones de una reputacion particular en todo el mundo católico.

Ademas, cuando tanto linaje de combates ha sostenido V. E. con honra y gloria del elevado puesto que ocupa en la gerarquía eclesiástica, bien merece ser leido el nombre de V. E., al frente de una obra que presenta en cuadros las victorias de la Iglesia, y la derrota de las herejías.

B. L. M. de V. E.,

Excmo. Sr.,

Antolin Monescillo.

BIOGRAFIA DEL AUTOR.

San Alfonso María de Ligorio, Obispo de Santa Agueda de los Godos en el reino de Nápoles, y fundador de la congregación de los misioneros del *Santo Redentor*, nació en Nápoles el 26 de Setiembre de 1696. Se dedicó á la profesion de abogado, y la ejerció algunos años con muchos aplausos y feliz éxito; pero en 1722, le ocurrió un accidente en una causa importante, y esto le disgustó de la carrera. Parecióle entonces que un sentimiento interior le llamaba al estado eclesiástico, y le abrazó desde luego sin atender á las vivas solicitaciones de su familia, y á las brillantes esperanzas que el mundo le ofrecia. Apenas fue sacerdote cuando se adhirió á la congregacion de la *Propaganda*, dedicándose á la predicacion y á los trabajos de las misiones con un celo verdaderamente apostólico. Habia observado que las aldeas eran principalmente las necesitadas de instruccion; y esta observacion le sugirió el designio de instituir una congregacion, para la cual puso los primeros fundamentos en la ermita de Santa María de *la Scala*, y la llamó *congregacion del Santo Redentor*. Esta fundacion experimentó desde luego contradicciones que llegó á vencer la paciencia de

Ligorio. Su congregacion fue aprobada por la Santa Sede, y muy pronto se extendió por el reino de Nápoles, por la Sicilia y aun por el estado romano. Tantos servicios como habia hecho á la causa de la religion no podian quedar sin recompensa. En el mes de junio de 1762, fue nombrado por Clemente XIII para el obispado de Santa Agueda de los Godos; y no sin trabajo pudo conseguirse que aceptara tan alta dignidad. Al cabo de trece años de episcopado, consumido de fatigas, ya sordo y casi ciego consiguió en julio de 1775 que se le relevase del cargo de gobernar su Iglesia, y se retiró á Nocera *de' pagani* á una casa de su congregacion. Permaneció allí cerca de once años en el recogimiento, y murió el 1.º de agosto de 1787. Fue beatificado el 6 de setiembre de 1816; y se dió el decreto necesario para proceder á su canonizacion el 16 de mayo de 1830, y en 1840 fue inscrito en el número de los santos el nombre de este glorioso doctor. Se creeria que tantos trabajos absorbieron todos los momentos de Ligorio, sin embargo no le estorbaron componer un gran número de obras, ya para *vindicar la moral*, ya para completar la institucion de su órden, ora para confirmar la verdad de la religion católica, ya en fin para excitar sentimientos de piedad en el alma de los cristianos. Ha dejado las obras siguientes: *Theologia moralis*, impresa en Nápoles en 1755, 3 tomos en 4.º Aunque Ligorio trabajase esta Teología segun la de Busembaum, cuyo método admiraba, no siguió sus principios sin una

prudente reserva. De esta Teología reproducida bajo un nuevo título y con correcciones del autor, se han hecho hasta 1841 veinte ediciones en diversos paises; y fue adoptada en el seminario de la Propaganda, y en otros muchos seminarios y casas de misiones en Italia, y en otras partes. Impugnada sin razon por algunos teólogos franceses fue defendida por Mr. Gousset, profesor entonces en el seminario mayor de Besançon, y al presente arzobispo de Reims. Consultada la Sagrada Penitenciaría por el Cardenal de Rohan, Arzobispo de Besançon, dirigió á S. Eminencia en 1831 una decision que decia: 1.° Que un profesor de Teología *puede* seguir y profesar todas las opiniones que San Alfonso de Ligorio profesa en sus escritos teológicos. 2.° Que no se debe inquietar al confesor que pone en práctica las opiniones del mismo doctor, sin examinar las razones *intrínsecas* que pueden alegarse en su favor; juzgando que estas opiniones son seguras por lo mismo que el decreto *de revisione operum* del año 1803, declara que los escritos de san Alfonso de Ligorio nada contienen *digno de censura.*=*Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones*, Venecia, 1782, 3 tomos en 4.°=*Directorium ordinandorum, dilucida brevique methodo explicatum*, Ibid. 1758.=*Institutio cathechistica ad populum, in præcepta decalogi*, Bassano, 1768.=*Istruzion e pratica per i confessori*, &c., Bassano, 1780, 3 tomos en 12.°=*Praxis confessarii*, Venecia. 1781.=*Dissertazione circa l' uso moderato*

dell' opinione probabile, Nápoles, 1754. — *Apologia della dissertazione circa l' uso moderato dell' opinione probabile contra le opposizione fatte dal P. Lettore Adelfo Dositeo*, Venecia, 1765. — Esta obra es una respuesta al P. Juan Vicente Patuzzi, dominico, antagonista celoso del probabilismo. Pensaba Ligorio que en el confesonario era necesario evitar la demasiada indulgencia, y el rigorismo desesperante, segun esta máxima de san Buenaventura: «*Prima sæpe salvat damnandum;* »*secunda contra damnat salvandum.*» — *Verità della fede, ossia confutazione de' materalisti, deiste e settari* &c., Venecia 1781, 2 tomos en 8.° — *La vera sposa di Cristo, cioe la monacha santa*, Venecia, 1781, 2 tomos en 12.° — *Scelta id i materie predicabili ed istruttive* &c., Venecia, 1779, 2 tomos en 8.° — *Le glorie di Maria* &c., Venecia, 1784, 2 tomos en 8.° — Este opúsculo fue impugnado en un escrito titulado, *Epistola parenetica di Lamindo Pritanio redivivo.* Ligorio respondió á ella por un escrito titulado, *Riposta ad un' autore che ha censurato il libro del P. D. Alphonse di Ligorio, sotto il titolo, Glorie di Maria.* — *Operette spirituali, ossia l' amor dell' anime e la visita al Santissimo Sacramento*, Venecia, 1788, 2 tomos en 12.° — *Discorsi sacro-morali pertutte le domeniche dell' anno*, Venecia, 1781, en 4.° — *Istorie di tutte l' eresie con loro confutazione*, 1783, 3 tomos en 8.°, traducida al francés bajo el título: *Theologie dogmatique* de S. A. M. de Ligorio, *Refutation des heresies, ou le Triomphe de*

l'Eglise, por el abate Simonin, Lyon, 1833, 2 tomos en 12.º, que es la que ahora aparece en castellano. Contiene quince disertaciones en el órden siguiente: Contra Sabelio, Arrio, Macedonio, los griegos, Pelagio, los semi-pelagianos, Nestorio Eutiques, los monotelitas, Berengér, Lutero y Calvino, Bayo, Jansenio, Molinos y Berruyer, autor de la *Historia del pueblo de Dios*. El abate Simonin la ha añadido otras dos disertaciones, una para refutar la pretendida constitucion civil del clero en Francia, y otra contra los errorres de los anti-concordatarios ó la *Petite-Eglise.*=*Vittorie de' martiri, ossia la vita di moltissimi santi martiri*, Venecia, 1777, 2 tomos en 12.º=*Opera dogmatica, contra gli cretici pretesi risformati*, Venecia, 1770.=*Selva, ó eleccion de objetos destinados para servir de materiales á los predicadores*, 3 tomos en 18.º=*Reloj de la pasion* &c.=En todos estos libros es de admirar al mismo tiempo la fuerza extraordinaria y la pureza de doctrina, la abundancia y variedad de la ciencia, á la vez que preciosas enseñanzas de solicitud eclesiástica y un celo maravilloso por la religion. Pero lo que merece especial atencion es que habiendo sido reconocidas *sus obras segun un maduro exámen* (dice el Soberano Pontífice en el acta de canonizacion del santo doctor), aunque numerosas, *pueden leerse por los fieles con toda seguridad.* Asi que esta acta auténtica de la Santa Sede confirma la decision dirigida por la sagrada penitenciaría al Cardenal de Rohan. El librero Parent-Desbar-

res ha dado una edicion completa de las obras de san Alfonso María de Ligorio, traducidas en francés, escepto la Teología moral. El abate Jeancard ha escrito de una manera interesante la vida de este santo doctor, 1828, 1 tomo en 8.º — Véase la *Biografhie Universalle, par M. Feller. Edition de Paris*, 1845.

EL TRADUCTOR.

Parecerá extraño que se publique en lengua vulgar una obra, cuyo objeto revela desde luego que deben presentarse en ella al desnudo y en toda su deformidad los extravíos y errores del entendimiento humano. Confieso con sencillez que me alarma toda idea sobre semejantes revelaciones; y á seguir los sentimientos de mi corazon, y las convicciones de mi conciencia, quisiera que así como la Iglesia tiene su lengua propia, peculiar y facultativa, se encontraran escritos solo en ella los tratados y apologías que versan sobre el dogma y la moral católica. Todo lo relativo á la piedad, y á la edificacion, cuanto sirve para los ejercicios catequísticos, y prácticas de virtud lo veo en su propia forma cuando está escrito en las lenguas patrias; mas lo que dice relacion á la Teología didáctica, y á la controversia católica, créolo en la esfera de los estudios que deben profesar los ministros de la religion; y por consiguiente sus maestros. Tal es mi dictámen sobre esta materia; y cuando por primera vez devoré la obrita cuya traduccion ofrezco, parecióme un tanto extraño que se escribiera en lengua vulgar: sin embargo, bien pronto cedió mi ligera prevencion á la sola idea que inspira el nombre de su autor que en este concepto goza de una reputacion universal en el mundo católico; y relativamente á su autoridad, y á sus virtudes, basta saber que todo lo que salió de su pluma puede ser leido con seguridad, y que su nombre está inscrito en el catálogo de los santos que veneramos.

Esto supuesto, no he recelado traducir á nuestra

lengua la *Refutacion de las herejías ó El triunfo de la Iglesia*, respetando las autoridades que el mismo autor tuvo por conveniente dejar en el idioma latino. Si parecieren muchas, ó extensas, téngase en cuenta que no es dado al traductor de una obra de S. Alfonso de Ligorio hacer que prevalezca el propio consejo á la sabia circunspeccion con que el santo procedia en todas materias. Consideraciones de este género me han obligado tambien á guardar el rigor de la letra, sacrificando el número y elegancia de los periodos á las veces á la precision y tecnicismo teológico.

Dicho lo bastante para justificar los motivos de esta publicacion; y sin hacer frente al rumbo que han tomado la polémica y literatura católicas, ya vulgarizadas en todas las lenguas europeas, fíjese un instante la consideracion sobre la obra á que me refiero.

Está dividida por disertaciones, y párrafos: antes de entrar en la refutacion de los errores, los expone el autor con claridad, sencillez, y concision: síguense las pruebas de su intento, y termina el asunto con la respuesta á las objeciones hechas por los contrarios.

Al empezar la lectura de esta obra se horroriza el católico de ver una atmósfera tan extrañamente cargada de nieblas horribles, y de vapores hediondos, precisa exhalacion del volcan de la heréjía; mas apenas da un paso adelante cuando aparece la revelacion disipando la tempestad; y guiándole á toda luz por el camino de la verdad hasta presentarle los augustos títulos de la fe de sus mayores. Causa horror ciertamente contemplar el nacimiento de las sectas rebeldes, y pertinaces. Lo mas santo de la Iglesia, lo mas santo de la religion, lo mas augusto de los misterios, y lo mas adorable de las profundidades de la ciencia y sabiduría de Dios, pónese en la balanza del orgullo humano por calcular su peso y solidez; y como si la criatura quisiera enseñar á Dios, se atreve á decirle quién es, lo que es, lo que tiene, y

aquello que le falta. Blasfemando asi con satánica soberbia, se levanta Sabelio para negar la Trinidad de personas, negando la distincion real que entre ellas existe La Iglesia sin embargo ejerce su divina mision, y como fiel depositaria de la eterna verdad, sale á la defensa de las tres personas divinas declarándolas realmente distintas entre sí, en el mismo sentido que las sagradas letras revelan. Y aquí empieza la Iglesia á desplegar su energía, su poder y sabia prevision. El triunfo alcanzado debe conducirla en su vida militante á nuevas y señaladas victorias; y á la aparicion de Arrio vémosla de nuevo combatir; y confirmar con sus conquistas lo cierto é infalible de las promesas que Jesucristo la hiciera Las puertas del infierno pelearon con ella; mas la hemos visto prevalecer. Las escrituras, los padres y los concilios se coadunaron en el comun indestructible interés de la verdad y á voz acorde la revelacion, la tradicion y la Iglesia declararon, y confirmaron la divinidad del Verbo negada por el heresiarca. Por eso dice san Agustin que la condenacion de Sabelio y la de Arrio está admirablemente contenida en estas palabras de Jesucristo: *Ego et Pater unum sumus.* Non dicit: *Ego et Pater unum sum*; sed, *Ego et Pater unum sumus.* Quod dico *unum*, audiat Arrianus; Quod dico *sumus*, audiat Sabellianus; non dividat Arianus *unum*, non deleat Sabellianus *sumus.*

Como para completar esta discusion blasfema apareció Macedonio negando la divinidad del Espíritu Santo, tan expresa en las sagradas escrituras, como declaradas contra el error de Sabelio, y con este motivo el concilio de Constantinopla añadió al de Nicea despues de las palabras: *Et in Spiritum Sanctum*, estas otras: *Dominum, et vivificantem, ex Patre Filioque procedentem, et cum Patre et Filio adorandum et glorificandum.*

Preséntase luego la herejía de los griegos; y fue tanto mas imponente cuanto que levantó un muro de di-

vision entre las Iglesias latina y griega; pero despues de la inaudita inconstancia de los griegos, y de sus calorosas retractaciones hasta la celebracion del concilio de Florencia, volvieron de nuevo á su error, proscripto y condenado por la Iglesia.

Hasta ahora parece haber recorrido la soberbia humana la escala mas alta, y distante de sus miras, ó al menos intentó salvarla; y si la Iglesia católica vió con asombro tanta osadía y escándalo, muy luego confirmó contra los cismáticos que el Espíritu Santo no solamente procede del Padre sino tambien del Hijo: Y he aquí como entre Sabelio, Arrio, Macedonio y los griegos dieron ocasion á las mas esplícitas declaraciones acerca de los mas augustos dogmas.

Los combates de la Iglesia renacen de nuevo contra el impetuoso Pelagio, y á pesar de la pertinacia, y el genio emprendedor, y propagandista de este heresiarca, queda establecida la necesidad de la gracia, y su gratuitidad. Al ver la resistencia del famoso *Morgan* (nombre que cambió por el de Pelagio), al contemplar la impetuosidad con que se oponia á las decisiones, y la facilidad con que adoptaba de nuevo sus retractaciones, fue cuando le escribió san Agustin diciendo: «La causa terminó en el momento que habló Roma: *Inde rescripta venerunt, caussa finita est; utinam aliquando finiatur error!*

A pesar de la triste celebridad de Pelagio, no faltan espíritus díscolos que intentan levantar los escombros del derruido alcazar; presentanse en la lid los semi-pelagianos, y queriendo atribuirse el principio de la fe y de la buena voluntad, renuevan en gran parte el error proscripto; mas hubieron de sucumbir ante el tribunal infalible de la Iglesia.

De esta manera se va enlazando la historia de las herejías con los triunfos del catolicismo; y al ver cómo todas van perdiendo una por una los miserables atavíos

del error, diríase que las agobia la investidura funesta que tomaron.

El misterio de la Santísima Trinidad y el dogma de la gracia divina han sido impugnados de varias maneras; y acaba de verse el resultado de la contienda. Parece llegar el turno á otra herejía no menos audaz y escandalosa, que consiste en negar la union hipostática de la persona del Verbo con la naturaleza humana, y por consiguiente en admitir dos personas en Jesucristo contra lo que enseña la fe; y en negar que la Vírgen María sea propia, y verdaderamente madre de Dios. Claro está que semejante herejía mina por sus cimientos la religion cristiana, una vez que destruye el misterio de la Encarnacion en sus dos puntos principales. Al llegar aquí es inconcebible el consuelo que experimenta el creyente viendo que el Símbolo de Niceo condenó esta herejía aun antes de su nacimiento.

Siguen despues las herejías de Eutyques, y la de los monotelitas; el primero que no admitia en Jesucristo mas que una sola naturaleza; y aquellos una sola voluntad y operacion. Herejías ciertamente condenadas por todo género de testimonios, siendo notable acerca de la primera la definicion del concilio de Calcedonia celebrado contra el heresiarca, y al cual concurrieron cerca de seiscientos padres; y contra la herejía de los monotelitas la definicion del concilio III de Constantinopla.

Aquí parece detenerse un poco el orgullo humano para tomar una direccion mas segura contra la verdad revelada. Cuanto pertenece á la naturaleza de los augustos misterios de la Trinidad y de la Encarnacion, y sobre el dogma de la divina gracia queda impugnado con el ardor propio de los heresiarcas, y completamente defendido por la autoridad de las escrituras, de la tradicion, y de los concilios que dijeron anatema contra los hijos del error. Así la iglesia, en posesion de sus victorias, estaba destinada á nuevos combates, cuando

el espíritu de la impiedad disfrazado bajo el hábito de la *reforma*, presenta como apóstoles á Berenger y sus adeptos, quienes empiezan á blasfemar contra el adorable sacramento de la Eucaristía, diciendo que no era otra cosa mas que la figura de Jesucristo. Levántanse en el siglo XII los petrobusianos, y otros: síguenles en el XIII los albigenses, y de escándalo en escándalo viene arrastrándose el precursor satánico hasta enroscarse en el siglo XVI, para ahogar, si pudiera, á la hermosa matrona de la fe católica. Entonces fue cuando la apostasía, la rebelion, y el espíritu anárquico, que tiempo ha fermentaba, estalló con horrísono estruendo, causando terribles desastres. Lutero y Calvino simbolizan este largo período de calamidades y desventuras; y al volver la vista á lo pasado, y á los vestigios funestos que aun restan, se hiela en el corazon la sangre de los buenos católicos. Sin embargo, cuanto pudo reunir el tiempo, las circunstancias, la preparacion de los ánimos, y las prevenciones de los políticos, vino á estrellarse contra la basa de la columna inamovible de la iglesia, que, alarmada con tan funesto escándalo, esperaba, no obstante, con seguridad imperturbable la mas cabal victoria.

Estaba reservado este triunfo al concilio de Trento, y en vano es recordar que lo alcanzó cumplidamente, y como cuadraba á los importantes asuntos que en él se ventilaron. La fe católica quedó confirmada, fue proscripto el error, y la mala y mentida reforma trajo la saludable y positiva que ansiaban los cristianos celosos.

Apareció despues Miguel Bayo; y Cornelio Jansenio, heredero de sus doctrinas, dió nombre en lo sucesivo á una secta hipócrita, insidiosa, y esencialmente descarada; por mas que se disfrazase con el hábito de una ardiente devocion, escudándose al propio tiempo con la egida venerable de san Agustin. Son incalculables los daños que ha causado á la Iglesia de Dios la raza

jansenística; y si el tiempo y la crítica no la hubieran declarado por hija legítima, aunque solapada, del protestantismo, costaria trabajo creer que un jansenista simbolice lo mismo al luterano, que al calvinista, al presbiteriano, al constitucional, que al jacobino y al anarquista.

Viene en seguida la herejía del quietista Molinos, esencialmente trastornadora, por cuanto se ocupa en la obra pésima de destruir el bien y establecer el mal; y como las anteriores queda reducida á un debido anatema.

La última disertacion de san Alfonso de Ligorio se reduce á refutar los muchos y detestables errores del P. Berruyer, relativos en su parte principal á echar por tierra cuanto las escrituras y los concilios nos enseñan sobre el misterio de la Encarnacion, fundamento de nuestra creencia y salvacion. Por manera que en solas quince disertaciones, puede decirse que recorre el santo doctor toda la historia de la iglesia, exponiendo su doctrina con admirable acierto y solidez, y empleando en la refutacion de los errores la mas escogida y oportuna erudicion.

Para completar hasta nuestros dias el cuadro que esta obra presenta, añadió el abate Simonin dos interesantes disertaciones, la una que versa sobre la constitucion civil del clero de Francia, y la segunda contra los anticoncordatarios, ó la *Petite-Eglise*, que se formó tambien allí para sostener contra el concordato de 1801 las antiguas constituciones de la iglesia, como si un celo exagerado por ellas, y sin embargo de ser en gran manera venerables y dignas de todo acatamiento, pudiera justificar la resistencia de ciertos prelados á los decretos del vicario de Jesucristo, quien segun las circunstancias, y para remediar las calamidades de la misma iglesia, puede derogar algunas veces sus leyes.

Estas dos últimas disertaciones interesan particular-

mente en nuestros dias, ya por su reciente historia, ya porque las ideas, como los hombres, parecen destinadas á una emigracion continua. No quiera Dios que en España se presente la terrible y lamentable ocasion de hacer aplicaciones sobre uno y otro objeto; pero cuando no ha mucho hubo necesidad de ofrecer un paralelo entre el proyecto de arreglo eclesiástico formulado por un ministro español, y las constituciones cismáticas de Inglaterra y Francia, no es fuera de propósito recordar en resúmen lo que la llamada constitucion civil francesa contenia. Permítaseme una reserva prudente sobre nuestro presunto concordato, con la sola indicacion de que son muy diferentes las circunstancias actuales de nuestro pais, de las que rodeaban á la Francia de 1801.

DISERTACION PRIMERA.

Refutacion de la herejía de Sabelio, que negaba la distincion de las personas divinas.

---

1. Enseña la iglesia católica que hay en Dios una sola naturaleza, y tres personas distintas. Arrio, cuya herejía refutaremos en la disertacion siguiente, reconociendo la distincion de las personas, pretendia que las tres personas tenian entre sí diversas naturalezas, ó aun, segun la expresion de los arrianos posteriores, que las tres personas eran de tres naturalezas distintas. Sabelio, al contrario, confesaba la unidad de naturaleza, y rechazaba la distincion de personas: á creerle, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no eran mas que puras denominaciones dadas á la sustancia divina, segun los diferentes efectos que producia; y asi como no hay en Dios mas que una sola naturaleza, no debia haber mas que una sola persona. El primero que enseñó esta herejía fue Praxeas, á cuya refutacion consagró Tertuliano todo un libro. Adoptada por Sabelio (1) en 257, hizo grandes progresos en la Libia; y muy luego este heresiarca encontró un celoso discípulo en Pablo de Samosata. Estos herejes estaban de acuerdo en negar la distincion de personas, y por consiguiente la divinidad de Jesucristo; y por esto los sabelianos, segun refiere san Agustin (2), fueron llamados *patripasianos*; pues que rehusando reconocer en Dios otra persona que la del

(1) Euseb., Hist. eccl.
(2) S. Aug., Tract. 26, in Sab.

Padre, se veian forzados á decir que el *Padre* habia encarnado y *padecido* por la redencion de los hombres. Despues de haber quedado por mucho tiempo sepultada en el olvido esta herejía, la renovó Socino, cuyas dificultades quedarán resueltas en esta disertacion.

§. I.

Se prueba la distincion real de las tres personas divinas.

2. PRUEBA PRIMERA. — La pluralidad y la distincion real de las tres personas en la naturaleza divina, se prueba desde luego por el antiguo Testamento, y en primer lugar por estas palabras del Génesis: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. I, 26). *Venite, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum* (XI, 7). Estas palabras *faciamus, descendamus, confundamus*, designan claramente la pluralidad de personas, puesto que no podrian entenderse de la pluralidad de naturalezas, apareciendo manifiesto de las santas escrituras que no hay mas que un Dios; y si hubiera muchas naturalezas divinas, habria por consiguiente muchos dioses: dichas palabras, pues, deben entenderse únicamente de la pluralidad de personas. Observa Teodoreto (1) con Tertuliano, que dice Dios en plural *faciamus* para indicar la pluralidad de personas; y que añade en seguida el número singular *ad imaginem* (y no *ad imagines*), para designar la unidad de la naturaleza divina.

3. Los socinianos oponen á esta prueba, 1.º, que si Dios habla en plural, es en consideracion de su persona, á la manera que lo hacen los reyes de la tierra cuando quieren intimar alguna órden. Se responde que en efecto los reyes se sirven del plural en sus edictos de

(1) Theodor. Q. 19, in Gen.

la manera siguiente: « Queremos, mandamos, » porque entonces representan toda la sociedad; pero no es cierto que se expresen asi cuando hablan de sus acciones personales: á ningun rey se le ocurrió decir por ejemplo: « Adoramos, marchamos, &c. » Objetan, 2.º, que Dios no se dirige en aquel caso á las personas divinas, sino á los ángeles. Tertuliano, san Basilio, Teodoreto y san Ireneo (1) se burlan con razon de esta vana sutileza: estas palabras *ad imaginem et similitudinem nostram* bastan para destruirla, puesto que el hombre no está hecho á la imágen de los ángeles, sino á la de Dios. Oponen, 3.º, que Dios se dirige á sí mismo la palabra como para excitarse á la creacion del hombre, á la manera del estatuario que dijese: Veamos, hagamos esta estátua..... san Basilio (2), que pone esta objecion en boca de los judíos, exclama con indignacion: « Quis »enim faber inter suæ artis instrumenta decidens, sibi »ipsi admurmurat, dicens: *Faciamus gladium?* » Quiere dar á entender con esto el santo doctor, que Dios no habria podido decirse á sí mismo *faciamus*, sin que se dirigiese á alguna otra persona, con la cual hablara, puesto que es inaudito que uno se diga á sí propio « hagamos; » pero habiendo empleado Dios esta expresion *faciamus*, es claro que dirigió la palabra á las otras personas divinas.

4. SEGUNDA PRUEBA. — 2.º Hé aquí las palabras del salmo II (v. 7): *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* En este versículo se habla del Padre que engendra al Hijo, y del Hijo que es engendrado, y al cual se dirige esta promesa del mismo salmo: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ.* No es posible distinguir con mas

(1) Tertull., lib. contra Prax., c. 12. — S. Basil., t. I, hom. 9, in Hexamer. — Theodor. Q. 19, in Gen. — S. Iræn. l. 4, n. 37.

(2) S. Basil. loco cit., p. 87.

claridad la persona del Hijo de la persona del Padre, puesto que no puede decirse de la misma persona que engendra, y que es engendrada. Estas palabras deben, pues, entenderse de Cristo, Hijo de Dios; y asi lo declara san Pablo cuando dice: *Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Heb. v. 5).

5. TERCERA PRUEBA.—3.º El Salmo CIX. I, dice: *Dixit dominus domino meo: Sede à dextris meis.* De este pasaje precisamente se sirve el Salvador para convencer á los judíos, y persuadirles que verdaderamente él es el Hijo de Dios, tomando de aquí ocasion para preguntarles de quién creian que fuese hijo Cristo: *Quid vobis videtur de Christo? Cujus* filius est? (S. Matt. XXII, 42). De David, respondieron los fariseos. Pero inmediatamente replicó nuestro Señor diciendo: Como es que David llama á Cristo su Señor, si Cristo es su Hijo? *Si ergo David vocat eum Dominum, quomodo filius ejus est* (ibid., 45)? Queria manifestar por esto que Cristo, aunque hijo de David, no era menos su Señor y su Dios, como el Padre Eterno.

6. PRUEBA CUARTA.—Por lo demas, si la distincion de las personas divinas no fue mas claramente expresada en la antigua ley, era por temor á que los judíos, arrastrados por el ejemplo de los egipcios que adoraban muchos dioses, no llegaran á imaginarse que habia tres esencias de Dios en las tres divinas personas. Pero en el nuevo Testamento, que fue el medio elegido por Dios para llamar los gentiles á la fe, la distincion de las tres personas en la esencia divina no puede estar mas terminantemente expresada. Pruébase pues este dogma segun el nuevo Testamento, 1.º por el texto de San Juan: *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum* (Joan. I, 1). Estas palabras, *et verbum erat apud Deum*, enuncian claramen-

te que el Verbo es distinto del Padre, puesto que no puede decirse de ningun ser que esté en sí mismo. Pero como es falso que el Verbo sea distinto del Padre por la naturaleza, pues que continua el Evangelista que el Verbo era Dios (*et Deus erat verbum*), es necesario creer que lo es por la persona: asi es como discurren Tertuliano y san Atanasio (1). Por otra parte se lee despues en el mismo capítulo: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre.* Mas nadie puede ser hijo único de sí mismo; es, pues, el Hijo realmente distinto del Padre.

7. PRUEBA QUINTA.—2.º Hé aquí el precepto que el Salvador intima á sus apóstoles: *Euntes ergo, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Math. XXVIII, 19). La expresion *in nomine* denota claramente la unidad de naturaleza, manifestando que el bautismo es una sola operacion de todas las tres personas nombradas; en seguida la denominacion distinta de cada una expresa abiertamente su distincion real. Añádase á esto que si las tres personas no fueran Dios, sino puras criaturas, se seguiria de aquí que Cristo habria igualado las criaturas á Dios, confundiéndolas bajo el mismo nombre, lo cual es el mayor de los absurdos.

8. PRUEBA SEXTA.—Se toma del texto de san Juan: *Philippe, qui videt me, videt et Patrem.... Et ego rogabo Patrem, et alium paracletum dabit vobis* (Joan. XIV, 9 y 16). Estas palabras *qui videt me, videt Patrem*, demuestran la unidad de la naturaleza divina; y estas otras, *et ego rogabo Patrem*, la distincion de personas; puesto que la misma persona no puede ser á la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo. Queda perfectamente confirmada esta verdad con otras palabras del capítulo XV (v. 36): *Cum venerit Paracletus quem ego mittam vobis*

(1) Tertull. adv. Prax. c. 26.—S. Athan. orat. cont. Sab. Gregal.

à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.

9. PRUEBA SÉPTIMA.—Aparece de este otro texto de san Juan, sacado de su primera carta (cap. v, v. 7). *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* Seria absurdo el oponernos que el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo se distinguen únicamente por el nombre, mas no en realidad; porque si toda la distincion estuviera en el nombre, no habria tres testigos sino uno solo: lo cual es formalmente desmentido por el texto. Los socinianos hacen inauditos esfuerzos para eludir el golpe que les da un texto, que expresa con demasiada claridad la distincion de las tres personas divinas. Objetan que no se halla este versículo séptimo en muchos ejemplares, ó al menos que no se encuentra entero. Respondemos con Estio en su comentario sobre este mismo pasaje de san Juan, que Roberto Estevan asegura en su bella edicion del nuevo Testamento, que entre diez y seis antiguos ejemplares griegos recogidos en Francia, España é Italia, siete habia solamente que no tenian *in cœlo*; pero sí todo lo demas. Los doctores de Lovaina atestiguan que entre un gran número de manuscritos sagrados que reunieron en 1580 para la edicion de la Vulgata, no hubo mas que cinco en los cuales ó no estuviese el séptimo versículo en cuestion, ó no se hallará íntegro (1). Compréndese pues que la semejanza de las primeras y últimas palabras de dicho versículo con las del octavo ha podido dar lugar á que copistas poco atentos saltasen el séptimo. En efecto hé aquí cómo están concebidos ambos versículos: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt* (v. 7). *Et tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, et aqua,*

(1) Véase Tourn. Theol. comp. t. 2, q. 3, p. 41; y Juen. Theol. t. 3, c. 2, vers. 5.

et sanguis, et hi tres unum sunt (v. 8). El yerro ha sido fácil, y distraida la vista ha podido muy bien tomar estas palabras del versículo 8: *Testimonium dant in terra*, por las del versículo 7: *Testimonium dant in cœlo*. Por lo demas, es cierto que el versículo séptimo se halla íntegro, ó al menos añadido á la márgen en muchos de los antiguos ejemplares griegos, y todos los latinos. Añadamos á esto que un gran número de Padres le han citado, entre otros san Cipriano, san Atanasio, san Epifanio, san Fulgencio, Tertuliano, san Gerónimo, Victor de Vite (1). Pero lo que saca victoriosa á nuestra causa, es que el Concilio de Trento, en su decreto sobre la canonicidad de los libros santos (sesion IV), manda recibir cada uno de los librosde la Vulgata, con todas sus partes, segun se acostumbra á leerlas en la iglesia: *Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, pront in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit.... anathema sit.* El versículo, pues, de que se trata se lee en la iglesia en muchas circunstancias, y particularmente el Domingo *in albis*.

10. Pero, dicen los socinianos, del texto citado de san Juan no puede inferirse que haya en Dios tres personas distintas, y una sola esencia. —¿Y por qué asi?— Porque, responden, estas palabras del versículo séptimo, *et hi tres unum sunt*, no establecen otra unidad que la unidad de testimonio, asi como las del versículo octavo: *Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, sanguis, et aqua, et hi tres unum sunt*, es decir, *conveniunt in unum*, convienen (segun nosotros) en probar que Cristo es verdaderamente hijo de Dios, proposicion que san Juan acababa de establecer, y que dice estar con-

(1) S. Cypr. l. 1, de Unit. Eccles.—S. Athan. l. 1, ad Theoph.—S. Epiph. hœr.—S. Fulg. l. cont. Arian. —Tertull. l. adv. Prax. 25.—S. Hier. (aut auctor) prol. ad ep. canon.—Viteus. l. 3 de Pers. Afr.

firmada por el testimonio del agua del bautismo, de la sangre derramada por Jesucristo, y del Espíritu Santo que la enseña por sus inspiraciones, segun los comentarios de san Agustin, de san Ambrosio, de Nicolás de Lyra, &c., citados por Tirino, quien rechaza la interpretacion de un autor anónimo, que entendia por el agua, lo que salió del costado del Salvador: por la sangre, lo que corrió de su corazon pasado con la lanza; y por el espíritu, el alma de Jesucristo. Pero vengamos al punto en cuestion. Yo no sé si es posible encontrar una objecion mas inepta que la que hacen aquí los socinianos cuando nos oponen que estas palabras de San Juan: *Pater*, *Verbum et Spiritus Sanctus*, no establecen la distincion de personas, porque dicen estas personas *unum sunt*, esto es, porque ellas no hacen mas que un solo testimonio, y por lo mismo atestiguan que no son mas que una sola esencia. Mas nosotros respondemos que aquí no se trata de probar que Dios es uno, es decir, una sola esencia, y no tres esencias, nuestros mismos adversarios no dudan de esta verdad, que ademas puede probarse por otros mil textos de la Escritura admitidos por ellos, como lo veremos luego. Asi aun cuando les concediesemos que estas palabras *unum sunt* no designan otra unidad que la de testimonio, ¿qué ventaja reportarian de esta concesion? La cuestion, pues, no es de saber si el texto de san Juan prueba la unidad de la esencia divina, sino si prueba la distincion real de las personas divinas; y no veo posible rehusar la afirmativa sobre la última cuestion, despues de estas palabras tan formales de san Juan *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo*, *Pater*, *Verbum, et Spiritus Sanctus*. Si tres son los que dan testimonio, no hay pues una sola persona, sino tres realmente distintas; y esto es lo que teniamos que probar. Sobre este punto se encuentran en los autores diferentes respuestas; pero la que acabo de dar me parece ser la mas conveniente contra los socinianos, y creo que sea preferible á cualquiera otra.

11. PRUEBA OCTAVA. —Tambien se prueba la distincion de las personas divinas por la tradicion de los Padres que de comun acuerdo ha proclamado esta verdad. Mas para evitar toda equivocacion bueno es saber que en el siglo cuarto hácia el año 380, se levantó en el seno de la misma Iglesia una gran contienda entre los Santos Padres sobre la palabra *hypostasis*. Se formaron dos partidos: los que pensaban como Melecio, sostenian que debian admitirse en Dios tres *hypostasis*; y al contrario, los que estaban unidos á Paulino pretendian que no debia admitirse mas que una. De aquí vino que los partidarios de Melecio acusaban de sabelianismo á los del partido de Paulino, mientras estos por su parte trataban de arrianos á sus adversarios. Pero toda la disputa venia de un equívoco, y de que no se entendia la significacion de la palabra *hypostasis*. Algunos Padres, á saber los que habian abrazado el partido de Paulino, entendian por *hypostasis* la esencia ó la naturaleza divina; en lugar de que los partidarios de Melecio entendian por dicha voz la persona. El mismo equívoco caia sobre la palabra οὐσία, que puede tomarse por la esencia y por la persona. Por eso luego que se hubieron entendido sobre los términos en el sínodo de Alejandría, ambos partidos quedaron acordes; y desde aquel momento (por un uso continuado hasta nuestos dias) se ha echado mano de la palabra οὐσία para designar la esencia, y de la voz ὑπόστασις para significar la persona. Por lo demás con san Cipriano, san Atanasio, san Epifanio, san Basilio, san Gerónimo, y san Fulgencio, á quienes hemos citado en el número 9, reconocen y enseñan san Ilario, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Agustin, san Juan Damasceno &c. (1) que en Dios hay una sola esencia, y

(1) S. Hil. in 12 lib. — S. Greg. Naz. in plur. orat.— Nyss. orat. cont. Eunom. S. Chrys. in 5 hom. —S. Ambr. lib. de Spir. S. — August. l. 15. — S. Damas. l. 1 de fide.

tres personas realmente distintas; y aun entre los Padres de los tres primeros siglos, pueden citarse á san Clemente, san Policarpo, Atenágoras, san Justino, Tertuliano, san Irenéo, san Dionisio de Alejandría, y á san Gregorio Taumaturgo (1). Este dogma ha sido declarado y confirmado despues por un gran número de concilios generales, el de Nicea *(in simbolo fidei)*, el I de Constantinopla *(in symb.)*, el de Efeso *(act. 6)*, en el cual se confirmó el símbolo de Nicea; el de Calcedonia *(in symb.)*, el II de Constantinopla *(act. 6)*; el III de idem *(act. 17)*; el IV id. *(act. 10)*; el IV de Letran (*cap.* 1) el II de Leon (*can.* 1); el de Florencia, en el decreto de union, y finalmente por el concilio de Trento, que aprobó el de Constantinopla I, con la adicion *Filioque*. Añadimos que esta creencia de los cristianos era tambien conocida de los gentiles, que les oponian que aunque cristanos adoraban tres dioses, como consta de los escritos de Orígenes contra Celso, y de la apología compuesta por san Justino. Si los cristianos no hubieran creido firmemente en la divinidad de las tres personas divinas, sin duda habrian replicado que no reconocian por Dios mas que al Padre, y no á las otras dos personas; pero nada de eso, continuaban confesando en alta voz, y sin temor de admitir muchos dioses, que el Hijo y el Espíritu Santo son igualmente Dios como el Padre, porque aunque fuesen con el Padre tres personas distintas, su esencia, y su naturaleza no dejaba de ser una. Esta observacion confirma mas y mas que tal era la fe de los primeros siglos.

(1) S. Clem. epist. ad Corinth. — Polycarp. orat. in suo martyr. apud Euseb. l. 4. hist. c. 14. — Athenag. *legat.* pro Christ. — S. Justin. Apol. pro Christ. — S. Iren. in ejus oper. — Tert. contra Prax. — Dionys. Alex. epist. ad Paul. Samot. — S. Greg. Thaum. in expos. fidei.

§. II.

Respuesta á las objeciones.

12. PRIMERA OBJECIÓN.—En primer lugar nos oponen los sabelianos muchos pasajes de la Escritura, que dicen que Dios es solo, que es uno: *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum* (Is. XLIV, 24). Hé aquí, pues, dicen, cómo atestigua el Padre haber sido solo para criar el mundo. Se responde que estas palabras *Ego Dominus* no dicen relacion solamente al Padre, sino tambien á las tres personas, que son un solo Dios, y un solo Señor. Se lee en otro lugar: *Ego Deus, et non est alius* (Is. LV, 22). La respuesta es idéntica: el pronombre *ego* no solo designa la persona del Padre, sino tambien las del Hijo y del Espíritu Santo, porque las tres personas son un solo Dios: estas voces *non est alius*, que van despues, estan allí para excluir todas las demas personas que no son Dios. Pero, replican nuestros adversarios, se dice en un lugar de la Escritura que el título de *solo Dios* pertenece únicamente al Padre: *Nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illum: et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, nos per ipsum* (I Cor. VIII, 6). Respóndese á esto que el Apóstol quiere enseñar á los fieles la creencia en un solo Dios en tres personas, oponiéndola á la de los Gentiles que adoraban muchos dioses, en muchas personas. Asi como creemos que Jesucristo llamado por san Pablo *unus Dominus*, no es el solo Señor con exclusion del Padre; asi tambien aunque el Padre sea llamado *unus Deus*, no debemos creer por esto que sea un solo Dios con exclusion de Cristo, y del Espíritu Santo. El Apóstol pues, ha querido desig-

nar con las palabras *unus Deus Pater*, no la unidad de persona, sino la de naturaleza.

13. SEGUNDA OBJECION.—Se opone en segundo lugar que á la manera que consultando las luces naturales de la razon, tres personas humanas constituyen tres diferentes humanidades indviduales, del mismo modo con respecto á Dios las tres personas, si fueran realmente distintas una de otra, deberian constituir tres diferentes divinidades. Se responde que no debemos juzgar de los misterios divinos por las luces de nuestra débil razon: puesto que superan infinitamente la capacidad de nuestra inteligencia. «Si inter nos et Deum nihil est discriminis, dice san Cirilo de Alejandría (1), »divina nostris metiamur; sin autem incomprehensibile est intervallum, cur naturæ nostræ defectus normam Deo præfiniunt?» Por esto si no podemos llegar á comprender las cosas divinas, debemos adorarlas, y contentarnos con creerlas; y para que estemos obligados á creerlas, basta que no sean evidentemente contrarias á la razon. Asi como no podemos comprender la grandeza infinita de Dios, tampoco está bajo nuestros alcances el comprender la manera con que existe. Pero ¿cómo creer, replican nuestros adversarios, que tres personas realmente distintas son no obstante un solo Dios, y no tres dioses? Porque, responden los santos padres, no hay mas que un solo principio de la divinidad, á saber: el Padre que no procede de nadie, procediendo de él las otras dos personas; mas no proceden de tal manera que por ello dejen de existir con él, segun estas palabras de nuestro Señor: *Pater in me est, et ego in Patre* (Joan. x, 38). Véase ahora la diferencia que existe entre tres personas humanas, y las tres personas divinas. En nosotros tres personas constituyen tres sustancias diversas, porque aun siendo de la

(1) S. Cyrill. Alex. l. II, in Joan. p. 99.

misma especie, no dejan de ser tres sustancias individuales y singulares, tres naturalezas singulares, y cada persona tiene su naturaleza particular. Pero en Dios la naturaleza ó sustancia es indivisible, es enteramente lo único de una sola divinidad; y hé aquí la razon por que las personas divinas, aunque realmente distintas entre sí todas tres, por lo mismo que tienen idéntica naturaleza y sustancia, no constituyen mas que una sola divinidad, un solo Dios.

14. TERCERA OBJECION.—Se nos opone en tercer lugar este axioma filosófico: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Luego si las tres personas divinas, dicen, son una misma cosa con la naturaleza divina, deben ser una misma cosa entre sí; y por consiguiente no pueden ser realmente distintas. Pudiéramos responder á esto, como lo hicimos arriba, á saber, que la aplicacion de este axioma filosófico no debe buscarse mas que en las cosas criadas, á las cuales no deben arreglarse las cosas divinas. Pero hé aquí una respuesta directa que no deja de ser clara: El axioma propuesto tiene su aplicacion en las cosas que convienen á una tercera, y que convienen á sí mismas; pero no cuando se trata de cosas que en ningun concepto convienen entre sí. Las personas divinas convienen entre sí perfectamente en cuanto á la esencia divina, y hé aquí por que son una misma cosa entre sí en cuanto á la sustancia; mas porque no convienen enteramente entre sí en cuanto á la personalidad, á causa de la oposicion relativa que existe entre ellas, y que nace de que el Padre comunica su esencia á las otras dos personas, y estas la reciben del Padre, por esta razon la persona del Padre es realmente distinta de la del Hijo, y de la del Espíritu Santo, que recibe el ser del Padre y del Hijo.

15. CUARTA OBJECION.—Se objeta lo cuarto, que siendo infinita la persona divina debe por lo mismo ser

única, puesto que no puede haber mas que un infinito en perfeccion; que de esta misma infinidad de Dios se parte para demostrar que no puede haber muchos dioses, porque si los hubiera, no poseeria el uno toda la perfeccion del otro, y por consiguiente no seria infinito, ni Dios. Se responde, pues, que aunque de la infinidad de Dios debe concluirse que no hay muchos dioses, sin embargo de que la persona divina de nuestro Dios es infinita, no resulta en manera alguna que no pueda haber tres personas divinas; porque en Dios, aunque las tres personas sean realmente distintas, sin embargo, cada una contiene todas las perfecciones de las otras por razon de la unidad de esencia. Pero, replican, el Hijo no contiene la perfeccion del Padre en virtud de la cual engendra, y el Espíritu Santo no tiene la perfeccion que se llama *espiracion activa* y que conviene al Padre y al Hijo; luego el Hijo no es infinito como el Padre; luego el Espíritu Santo no tiene todas las perfecciones que poseen el Padre y el Hijo. A esto se contesta, que en ninguna cosa hay otra verdadera perfeccion, que la que conviene á cada uno segun su naturaleza; asi, como la perfeccion del Padre consiste en engendrar, segun la naturaleza divina, tambien la del Hijo consiste en ser engendrado segun la misma naturaleza, y la perfeccion del Espíritu Santo en ser producido por espiracion. Segun esto, como dichas perfecciones son relativas, no pueden ser las mismas en cada persona; de otra manera quedaria destruida la distincion de las personas, y por ello aun la perfeccion de la naturaleza divina, que exige que las personas sean realmente distintas, y que la esencia sea comun á cada una de ellas. Instan nuestros adversarios: Pero estos cuatro nombres de *esencia*, de *Padre*, de *Hijo*, y de *Espíritu Santo*, no son sinónimos; es, pues, necesario que haya tambien cuatro cosas distintas y por consiguiente será preciso admitir en Dios, no solamente la trinidad, sino tambien

la cuaternidad. Tan ridícula como es la objecion, es clara la respuesta. Sin duda que los cuatro nombres citados no son sinónimos; pero esto no quiere decir que la esencia divina sea diferente y distinta de las personas: la esencia divina es una cosa absoluta, mas comun á todas las tres personas divinas; es verdad que las tres personas se distinguen una de otra; pero no por la esencia, porque la esencia está en cada una de las personas, como lo declara el cuarto Concilio de Letran (*Can.* 2): «In Deo trinitas est, non quaternitas, quia quælibet »trium personarum est illa res, videlicet essentia sive »natura divina, quæ sola est universorum principium, »præter quod aliud inveniri non potest.»

16. QUINTA OBJECION. — O el Hijo de Dios existia ya, dicen los socinianos, cuando lo engendró el Padre, ó aun no existia: en la primera suposicion, era inútil que el Hijo fuese engendrado; y en la segunda, no habria existido siempre. Se responde que el Padre ha engendrado siempre al hijo, y que el hijo siempre ha existido, porque ha sido engendrado desde la eternidad, y lo será siempre continuamente; pues si se dice en el salmo II (v. 7): *Ego hodie genui te*, es porque en la eternidad no hay sucesion de tiempo, y porque todo está presente á Dios. En cuanto á la réplica de que era inútil que el Padre engendrase al Hijo, puesto que siempre ha existido, respondemos: que la divina generacion es eterna; que como el Padre que engendra es eterno, el Hijo ha sido siempre eternamente engendrado: el uno y el otro son eternos; pero el Padre ha sido siempre el principio de la naturaleza divina.

17. SEXTA OBJECION. — Se dice, por último, que los primeros cristianos no admitian el misterio de la Trinidad, porque si lo hubieran admitido, les habrian opuesto los gentiles las grandes dificultades que descubre nuestra razon en este misterio; al menos hubieran sacado partido de esta creencia para establecer la plu-

ralidad de sus dioses: sin embargo, nada semejante á esto se encuentra, ni en los escritos de los gentiles, ni en las apologías de los cristianos. Se contesta 1.º, que en los primeros tiempos los pastores de la iglesia enseñaban bien á los catecúmenos el símbolo de los Apóstoles, en donde se contiene ya el misterio de la Trinidad; pero no lo manifestaban abiertamente á los gentiles porque excediendo estas cosas á su capacidad, blasfemaban lo que no entendian: 2.º, que la vejez por una parte, y por otra los edictos de los príncipes cristianos, han sido la causa de la destruccion de un gran número de obras de los gentiles; y tambien han perecido muchas apologías. Por lo demas, Praxeas que negaba la Trinidad, acusaba ya á los católicos de autorizar la pluralidad de los dioses de los gentiles, admitiendo en Dios tres personas. Por otra parte se lee en la primera *apología* de S. Justino que los idólatras echaban en cara á los cristianos que adoraban á Cristo como hijo de Dios. Celso que era pagano, les objetaba ya que la pluralidad de dioses emanaba de su creencia en la Trinidad; y Orígenes (1) que refiere esta objecion, respondia, que la Trinidad no constituye tres dioses, sino un solo Dios, porque aunque el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo sean tres personas, sin embargo, no son mas que una sola y misma esencia. En fin, cualquiera puede convencerse por mil pasajes de las *actas* de los santos mártires, que los cristianos reconocian á Jesucristo por verdadero Hijo de Dios; lo cual no podian admitir sin creer al mismo tiempo que hay en Dios tres personas.

(1) Orig., lib. contra Celsum.

DISERTACION SEGUNDA.

Refutacion de la herejía de Arrio, que negaba la divinidad del Verbo.

§. I.

La divinidad del Verbo se prueba por las sagradas letras.

1. Enseña la Iglesia católica como un dogma de fe, que el Verbo divino, á saber, la persona del Hijo de Dios es por naturaleza Dios como el Padre, igual en todo al Padre, perfecto y eterno como el Padre, en una palabra, consustancial al Padre. Arrio al contrario, por una horrible blasfemia sostenia que el Verbo no era ni Dios, ni eterno, ni consustancial, ni semejante al Padre, sino que era pura criatura, hecha en tiempo, mas perfecta sin embargo que las otras, de la cual se habia servido Dios como de un instrumento para criar el mundo. Despues muchos sectarios de Arrio mitigaron su doctrina. Dijeron los unos que el Verbo era semejante al Padre, y los otros que habia sido criado *ab æterno*; pero ninguno de estos herejes quiso convenir en que fuese consustancial al Padre. Nos bastará, pues, el probar la proposicion católica que hemos establecido al principio, y en ella habremos refutado, no solamente á los arrianos con los anomeos, los ennomianos y aerianos, que siguieron en todo la doctrina de Arrio, sino aun á los basilienses que fueron semi-arrianos, y que, ya en el concilio de Antioquía, celebrado en 341, ya en el de Ancyra, celebrado en 358, llamando al Verbo ὁμοιούσιον *Patri*, es decir, se-

mejante al Padre en sustancia, persistieron en rechazar el l'ὁμοούσιον que significa de la misma sustancia que el Padre. Habremos refutado tambien á los acacianos, que guardaron un término medio entre los arrianos y semi-arrianos, enseñando que el Verbo era en verdad ὅμοιον *Patri*, esto es, semejante al Padre, mas no semejante en sustancia. Todos estos enemigos de la verdad quedarán convencidos despues que hayamos demostrado que el Verbo es no solamente semejante al Padre en todo, sino que es tambien consustancial al Padre, es decir, de su misma sustancia. Y por consiguiente habremos reducido tambien al silencio á los simonianos, cerintianos, ebionitas, paulinianos y fotinianos, que pusieron los primeros fundamentos de esta execrable herejía, diciendo que Cristo era un puro hombre nacido como los demas del comercio conyugal de José y de María, y que no existia en manera alguna antes de su nacimiento temporal. Pero una vez demostrado que el Verbo es verdadero Dios como el Padre, todos estos artífices del error quedan confundidos, puesto que el Verbo se ha unido á la humanidad en una sola persona, segun estas palabras de san Juan: *Et Verbum caro factum est.* Probando, pues, que el Verbo es verdadero Dios, probamos á la vez que Cristo no fue un puro hombre, sino al mismo tiempo Dios y hombre.

2. PRIMERA PRUEBA. — Este dogma de la fe católica se prueba por muchos textos de la escritura que reducimos á tres clases. Contiene la primera aquellos pasajes en que el Verbo es llamado Dios, no simplemente por gracia ó por predestinacion, como lo entienden los socinianos, sino verdadero Dios por naturaleza y sustancia. San Juan empieza su evangelio con estas palabras: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* No colocamos el punto despues de la palabra *nihil*, aunque

Maldonado pretende que debiera colocarse así (1). Este pasaje parecia á san Ilario (2) probar tan claramente la divinidad del Verbo, que exclamó: «Cum audio et »*Deus erat Verbum*, non dictum solum audio Verbum »Deum, sed demonstratum esse, quod Deus est..... Hic »res significata substantia est, cum dicitur *Deus erat*. »Esse autem non est accidens nomen, sed subsistens ve»ritas.» Algunas líneas antes, este santo doctor, previniendo la objecion de aquellos que quisieron decir que tambien fue Moisés llamado *Dios* de Faraón (*Exod.* VII, 1.), y que los jueces son llamados *dioses* en el salmo 81, v. 6, les decia: «Aliud est Deum dari, aliud »est Deum esse. In Pharaon enim Deus datus est (*Moy»ses*), ceterum non ei est et natura et nomen, ut »Deus sit, vel sicut justi dii dicuntur: *ego dixi*: *dii es»tis*. Ubi enim refertur *ego dixi*, loquentis potius est »sermo, quam rei nomen.....; et ubi se nuncupationis »auctor ostendit, ibi per sermonem auctoris est nuncu»patio, non naturale nomen in genere. At vero hic »Verbum Deus est, res existit in Verbo, Verbi res »enuntiatur in nomine; Verbi enim appellatio in Dei »Filio de sacramento nativitatis est.» Por manera que, segun san Iliario, el nombre de *Dios* dado á Moisés respecto de Faraon, y á los jueces de que habla David en el salmo 81, no era mas que una pura denominacion que Dios les daba en virtud de su autoridad; pero de ningun modo su nombre propio y verdadero: al contrario, cuando se trata del Verbo, nos dice san Juan, no solo que es llamado Dios, sino que verdaderamente lo era, *et Deus erat Verbum*.

3. Objetan los socinianos en segundo lugar, que leemos mal el texto de san Juan, que se debe poner una coma despues de la palabra *erat*, y quitar el punto que

(1) Maldonat., Com. in Joan., cap. 2.
(2) S. Hilar., l. 7 de Trinit., n. 10.

ponemos antes de estas otras palabras *hoc erat*; de suerte que en vez de leer: *et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum*, se debia leer: *et Deus erat, Verbum hoc erat in principio apud Deum.* Pero este trastorno del verdadero sentido no se funda en ninguna apariencia de razon, y se opone no solamente á todas nuestras escrituras aprobadas por los concilios, sino tambien á toda la antigüedad, que siempre ha leido *et Deus erat Verbum* sin coma ni separacion. Ademas que si se admitiese la lectura de los socinianos, seria ridículo el sentido del texto, como si san Juan quisiera certificarnos que hay un Dios, despues de haber dicho ya que el Verbo estaba en Dios. Añadimos que hay tantos otros textos en los cuales el Verbo es llamado Dios, que los mas doctos de los socinianos han tomado el partido de abandonar esta miserable interpretacion que no hacia honor á su causa, y recurrir á otros medios para desembarazarse de un texto tan formal; pero haremos ver que estos medios son igualmente fútiles y quiméricos.

4. Los arrianos á quienes la debilidad de su causa obliga á recurir á mil fruslerías, objetan lo tercero, que si en este lugar da la Escritura al Verbo el nombre de Dios, no le hace preceder el artículo, griego ὁ, que es enfático, y que acompaña siempre al nombre de Dios, cuando se trata del Dios Supremo y por naturaleza. Pero hacemos observar que en el versículo diez y seis de este capítulo, dice san Juan: *Fuit homo missus à Deo, cui nomen erat Joannes.* El Apóstol habla aquí ciertamente del Dios Supremo, y sin embargo no se trata del artículo ὁ; la misma observacion puede hacerse acerca de los versículos 12, 13 y 18. Hay igualmente muchos pasajes de la Escritura en los cuales el nombre de Dios no está precedido del artículo ὁ, como en San Mateo (XIV, 33 y XXII, 43), en san Pablo (I *Cor.* VIII, 4 y 6., *Rom.* I. 7.; *Eph.* IV, 6). Mientras que al con-

trario, en las Actas de los Apóstoles (VII, 43), en las cartas II. *Cor.* IV, 4, y *Gal.* IV, 8, el nombre de Dios es atribuido á los ídolos con el artículo ὁ; y ciertamente que jamás se ocurrió ni á san Lucas, ni á san Pablo hacer de un ídolo el Dios Supremo. Ademas como observa san Juan Crisóstomo (1), de quien hemos tomado esta respuesta, puede citarse un pasaje en el cual el Verbo es llamado Dios con el artículo enfático ὁ. He aquí lo que se lee en san Pablo: Εξ ων ὁ Χριστος, τὸ κατα σαρκα, ὁ ων επι παντων Θεος ευλογητος εις τους αιωνας: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula* (Rom. IX, 5). En fin enseña santo Tomás que si no se ha puesto el artículo antes de la palabra *Dios*, en el texto en cuestion, es porque está como atributo, y no como sugeto: «Ratio autem (habla »santo Tomás) quare evangelista non apposuit articu»lum huic nomini Deus....., est quod Deus ponitur hic »*in prædicato* et tenetur formaliter: consuetum erat au»tem, quod nominibus *in prædicato* positis non ponitur »articulus, cum discretionem importet (2).»

5. Objetan por cuarta vez, que si el Verbo es llamado Dios en el texto de san Juan, no es porque lo fuese verdaderamente por naturaleza y sustancia, sino únicamente por la dignidad y autoridad de que estaba revestido; y es, añaden, en este sentido en el que las divinas Escrituras atribuyen tambien á los ángeles y á los jueces el nombre de Dios. Ya hemos visto por el texto de san Hilario referido en el número 2, que hay una gran diferencia entre dar á un objeto el nombre de Dios, y decir expresamente que lo es. Pero á esta respuesta puede añadirse la de que: Es falso que el nombre de *Dios* sea un apelativo que pueda convenir de una manera absoluta á un ser que no fuese Dios por naturaleza: asi

(1) S. Joan. Chrysost. in Joan.
(2) S. Thom. in cap. 1. Joan., lect. 1.

aun cuando algunas criaturas hayan sido llamadas dioses no se ve sin embargo que el nombre de Dios se le haya dado á alguna de ellas de una manera absoluta, ni que se le haya llamado verdadero Dios, Dios altísimo, ó simplemente Dios en singular, como se dice de Jesucristo en san Juan: *Et scimus quoniam filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus* verum Deum, et scimus in vero Filio ejus (S. Joan. 1. ep. V. 20); en san Pablo: *Expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei et salvatoris nostri Jesu Christi* (Tit. II, 13.); *Ex quibus est Christus secundum carnem; qui est* super omnia Deus *benedictus in sæcula* (Rom. I. 25). En san Lucas, dirige san Zacarias á su hijo Juan estas palabras proféticas: *Et tu puer, propheta Altissimi vocaberis, præibis enim ante faciem Domini parare vias ejus..... Per viscera misericordiæ Dei nostri, in quibus visitavit non oriens ex alto* (Luc. I. 76).

6. PRUEBA SEGUNDA.—El pasaje ya citado del primer capítulo del Evangelio de san Juan, nos ofrece tambien una prueba brillante de la divinidad del Verbo en las palabras siguientes: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Los enemigos de la divinidad del Verbo se ven obligados por la fuerza del texto á decir, ó que el Verbo no ha sido hecho, y que es eterno, ó que se ha hecho á sí mismo. Pero seria demasiado absurdo suponer que el Verbo se hubiese hecho á sí mismo, puesto que es incontestable el principio de que *nemo dat quod non habet.* Se ven, pues, en la precision de convenir en que el Verbo no ha sido hecho: de otro modo se habria engañado san Juan al decir: *sine ipso factum est nihil quod factum est.* Asi discurria san Agustin (1), concluyendo sin réplica que el Verbo es de la misma sustancia que el Padre: «Neque »enim dicit omnia nisi quæ facta sunt, id est omnem crea-

(1) S. Aug., lib. de Trin., cap. 6.

»turam, unde liquido apparet, ipsum factum non esse, »per quem facta sunt omnia. Et si factum non est, crea»tura non est: si autem creatura non est, ejusdem cum »Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus »non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus »est. Et si non est Filius ejusdem substantiæ cujus Pa»ter, ergo facta substantia est. Si facta substantia est, »non omnia per ipsum facta sunt; at omnia per ipsum »facta sunt. Ut unius igitur ejusdemque cum Patre »substantiæ est, et ideo non tantum Deus, sed et verus »Deus.» Parecerá quizá un poco largo este pasaje de San Agustin; pero es demasiado convincente para que hayamos podido omitirle.

7. PRUEBA TERCERA. — Llegamos, ya á la segunda clase que comprende los lugares en donde se atribuye al Verbo la misma naturaleza divina, y la misma sustancia que la del Padre. En primer lugar, el mismo Verbo encarnado nos enseña esta verdad cuando dice: *Ego et Pater unum sumus* (san Juan x. 30). Replican los arrianos que no se habla aquí de la unidad de naturaleza sino de la unidad de consentimiento. Calvino pretende lo mismo, aunque con la protesta de no ser arriano: «Abusi »sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse Patri »ὁμοούσιον neque enim Christus de unitate substantiæ »disputat, sed de consensu, quem cum Patre habet.» Pero los Santos Padres que merecen mas fe que Calvino y los arrianos, entienden todos este texto acerca de la unidad de sustancia. Hé aquí como se expresa san Atanasio (1): «Quod si duo unum sunt, necesse est illos »duos quidem unum esse, unum verum secundum divi»nitatem, et quatenus Filius Patri est consubstantia»lis..... Ita ut duo quidem sint, quia Pater est et Filius; »unum autem, quia Deus unus est.» Asi lo entendió

(1) S. Athan., orat. 4. contra Arian., n. 9.

san Cipriano cuando dijo (1): «Dicit Dominus: Ego et »Pater unum sumus. Et iterum de Patre, et Filio, et »Spiritu Sancto scriptum est: et hi tres unum sunt.» De la misma manera lo entendieron san Ambrosio (2), san Agustin y san Juan Crisóstomo, como veremos muy pronto; y tambien los judíos mismos, que á estas palabras cogieron piedras para apedrear á Jesucristo, como se refiere en el Evangelio de san Juan (x, 32). ¿Y qué les dijo entonces nuestro Señor? *Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidastis?* Y ellos respondieron: *De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia: et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum.* «Ecce judæi, exclama San »Agustin (3), intellexerunt quod non intelligunt ar»riani. Ideo enim irati sunt, quoniam senserunt non pos»se dici: *Ego et pater unum sumus,* nisi ubi æqualitas »est Patris et Filii.» Si los judíos, añade san Juan Crisóstomo, se hubieran engañado creyendo que el Salvador por estas palabras se hacia igual al Padre en su poder, era el caso sacarlos de su error, y hacer que cesase el escándalo dando una pronta explicacion; pero muy lejos de eso: «Non tamen (son las propias palabras »del santo doctor) hanc Jesus abstulit suspicionem, quæ »si falsa fuisset, corrigenda fuisset, et discendum: Cur »hoc facitis? non parem meam dico et Patris potestatem (4). Al contrario, dice san Juan Crisóstomo, no hace mas que confirmarlos en su sospecha, por la increpacion que les dirige: «Sed nunc totum contrarium, eam »confirmat, et maxime cum exasperarentur; neque se »accusat ac si mala dixisset, sed illos reprehendit.» Hé aquí la represion que da Jesucristo por respuesta á los

(1) S. Cypr. de Unit. Eccl.
(2) S. Ambros. l. 3, de Spirit. S.
(3) S. Aug. tract. 48. in Joan.
(4) S. Chrysost. Hom. 60 in Joan.

judios, la cual establece claramente que es igual al Padre: *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre* (J. x, 37 y 38). Hay mas, llevado Jesucristo á presencia de Caifás declara expresamente que es verdadero hijo de Dios: *Rursum summus sacerdos interrogabat eum et dixit ei: Tu es Christus Filius Dei benedicti? Jesus autem dixit illi: Ego sum.* Despues de un testimonio tan formal, ¿quién se atreverá á negar que Jesucristo sea hijo de Dios, cuando él mismo lo atestigua expresamente?

8. Pero dicen los arrianos, orando el Salvador por todos sus discípulos, dijo á su Padre: *Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (J. XVII, 22), ¿no es claro que habló de la unidad de voluntad, y no de sustancia? Respondemos que una cosa es decir: *Ego et Pater unum sumus*, y otra: *ut sint unum, sicut et nos unum sumus*; asi como hay una gran diferencia entre decir: *Pater vester cœlestis perfectus est*, y: *estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis, perfectus est* (Math. v, 48). La partícula *sicut* indica conformidad ó imitacion, como observa san Atanasio explicando este pasaje: «Ut sint »unum, sicut nos unum sumus; particulam *sicut*, imi»tationem declarare, non eumdem modum conjunctionis (1).» Asi pues, á la manera que el Señor nos exhorta á que hagamos todos los esfuerzos posibles para imitar la perfeccion divina, asi tambien pide á su Padre que sus discípulos lleguen á unirse á Dios cuanto sean capaces; lo cual ciertísimamente no puede entenderse mas que de la union de voluntad. Pero cuando Jesucristo dice: *Ego et Pater unum sumus*, no se trata de imitacion ó de simple conformidad, sino de unidad de sustancia,

(1) S. Athan. orat. 4. adv. Arian.

pues que afirma de una manera absoluta que es una misma cosa con el Padre, *unum sumus.*

9. PRUEBA CUARTA. — La divinidad del Verbo se prueba tambien admirablemente por otros dos textos clarísimos. El mismo Señor dice en San Juan: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt* (XVI, 15), y en el capítulo siguiente (XVII, 10): *Et omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*, estas palabras pronunciadas sin restriccion demuestran hasta la evidencia la consustancialidad de Cristo con el Padre; en efecto, si es verdad, como consta de estos textos, que todo lo que es del Padre, es tambien de Cristo, ¿quién osará decir que el Padre tenga alguna cosa que no tenga el Hijo? ¿Y no seria rehusárselo todo al Hijo, el rehusarle la misma sustancia del Padre, puesto que en esta suposicion seria infinitamente inferior á su Padre? Pero Jesucristo dice que tiene todo lo que posee su padre, sin la menor excepcion; es pues, igual en todo á su Padre. «Nihil (dice san Agustin) »Patre minus habet ille, qui dicit: *Omnia que habet Pater mea sunt*; æqualis est igitur (1).

10. PRUEBA QUINTA. — Viene tambien san Pablo en apoyo de esta verdad, cuando dice de Cristo: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens* (Phil. II, 6). Asi segun el apostol, se humilla Jesucristo hasta tomar carne humana: *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*; aqui se ven claramente expresadas las dos naturalezas en las cuales subsiste Cristo, puesto que existiendo ya en la naturaleza divina, como lo dicen las palabras precedentes, *cum in forma Dei esset, non rapinan arbitratus est, esse se æqualem Deo*, se anodada despues para tomar la naturaleza de esclavo. Si Jesucristo no ha mirado como una usurpacion el igualarse á Dios, es innegable que es de

(1) S. Aug. l. 1, contra Máx. cap, 24.

la misma sustancia que Dios; de otro modo habria usurpado un título que no tenia, atreviéndose á declararse igual al mismo Dios. Si se objeta este otro pasaje en que Jesucristo dice: *Pater major me est* (Joan. XIV, 28), responde san Agustin que el Verbo era inferior al Padre en cuanto á la forma de siervo que habia tomado haciéndose hombre; pero que en cuanto á la forma de Dios que tenia por naturaleza, y que no habia perdido por hacerse hombre, de ninguna manera es inferior, sino igual al Padre. Hé aquí las propias palabras del santo doctor: «In forma Dei æqualem esse Deo, non ei rapina fuerat, sed natura..... Propterea vero Patrem dicit »esse majorem, quia seipsum exinanivit, formam servi »accipiens, non amittens Dei (1).»

11. PRUEBA SEXTA. — Nuestro divino Salvador dice tambien de sí mismo: *Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit* (J. v. 19). De estas palabras concluyó san Ilario que el Hijo de Dios es verdadero Dios como el Padre: «Filius est, quia ab se nihil potest: »Deus est, quia quæcumque Pater facit, et ipse eadem »facit: unum sunt, quia eadem facit, non alia (2).» Si Cristo no fuera consustancial al Padre, no pudiera tener con él la misma operacion indivisa, porque en Dios no hay distincion entre operacion y sustancia.

12. PRUEBA SÉPTIMA. — Colócanse en tercera clase los textos de la Escritura que atribuyen al Verbo propiedades que no pueden convenir mas que á quien es Dios por naturaleza, y que tiene la misma sustancia que el Padre. 1.° Se atribuye al Verbo la eternidad por estas palabras que comienzan el Evangelio de san Juan: *In principio erat Verbum* (C. I. v. 1). La palabra *erat* denota que el Verbo ha existido siempre; y por esto segun observa san Ambrosio (3), la repite san Juan hasta

(1) S. Aug. ep. 66.
(2) S. Hilar. l. 7. de Trin. n. 21.
(3) S. Ambr. l. 1 de Fide ad Gratia cn. 5.

cuatro veces: « Ecce quater *Erat*, ubi impius invenit quod non erat? » Tambien se encuentra la prueba de la eternidad del Verbo en esta expresion *in principio. In principio erat Verbum*, esto es, el Verbo existia antes que todas las cosas. Precisamente se apoya tambien en este texto el primer concilio de Nicea cuando condena la proposicion de los arrianos concebida en estos términos. « Fuit aliquando tempus, quando Filius Dei non erat.»

13. Dicen los arrianos: 1.°, que san Agustin (1) entiende esta palabra, *in principio*, del mismo Padre; y segun esta interpretacion, añaden que el Verbo podia existir realmente en Dios antes de todas las cosas, sin por esto ser eterno. Pero respondemos, que si *in principio* debiese significar *in Patre*, por lo mismo que hay precision de admitir que el Verbo existia antes de todas las cosas, se sigue de aquí incontestablemente que el Verbo es eterno y que jamás ha sido hecho; puesto que habiendo sido hechas todas las cosas por él, *omnia per ipsum facta sunt*, seria preciso suponer, si no hubiera sido eterno, sino creado en tiempo, que se habria creado á sí mismo, lo cual es manifiestamente imposible, segun la máxima generalmente recibida que ya hemos citado, *nemo dat quod non habet.*

14. Dicen 2.°, que esta expresion *in principio* debe tener aquí la misma significacion que en el capítulo primero del Génesis, en donde se dice: *In principio creavit Deus cœlum et terram*; por consiguiente que debe entenderse de la creacion del Verbo. A esto respondemos que Moisés dice: *in principio creavit Deus*; en vez que S. Juan no dice que el Verbo haya sido hecho *in principio*, sino que existia, y que todas las cosas han sido hechas por él.

15. Pretenden 3.°, que el nombre de *Verbo* no designa una persona distinta del Padre, sino únicamente

(1) S. Aug. l. 6., de Trin. c. 5.

la sabiduría interna del Padre, no distinguida de él, por la cual todas las cosas han sido hechas. Pero esta explicacion es enteramente falsa, puesto que san Juan despues de haber dicho del Verbo que, *omnia per ipsum facta sunt*, añade hácia el fin del mismo capítulo: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*; es, pues, manifiesto que estas últimas palabras no pueden entenderse de la sabiduría interna del Padre, sino únicamente de este mismo Verbo, por quien acababa de decirse que todas las cosas han sido hechas, y quien se hizo carne, aunque fuese ya Hijo de Dios, como se dice en el mismo lugar: *Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre*; lo que confirma tambien el Apóstol san Pablo cuando enseña que el mundo ha sido hecho por medio del Hijo (el mismo á quien san Juan llama el Verbo): *Diebus istis locutus est nobis in Filio..... per quem fecit et sæcula* (Hebr. I, 2); ademas que la eternidad del Verbo se prueba tambien por este pasaje del Apocalypsis (I, 8): *Ego sum Alpha et omega, principium et finis: qui est, qui erat, et qui venturus est*; y aun por este texto de san Pablo á los Hebreos (XIII, 8): *Christus heri, et hodie, ipse est in sæcula.*

16. Arrio negó constantemente la eternidad del Verbo; pero en lo sucesivo algunos de sus últimos discípulos, convencidos por la evidencia de las escrituras, llegaron hasta confesar que el Verbo era eterno, pretendiendo, sin embargo, que era una criatura eterna, y no una persona divina. A este nuevo error, inventado por los arrianos, oponen muchos teólogos que es imposible que una criatura sea eterna. Dicen estos teólogos, para que sea verdad el decir que toda criatura ha sido criada, ha debido ser producida *ex nihilo*; por consiguiente ha debido pasar de la no-existencia á la existencia real: de donde debe concluirse, en último análisis, que hubo un tiempo en que esta criatura no existia. Pero esta respuesta es poco convincente, en

atencion á que enseña santo Tomas, y esta opinion es muy probable, que para que pueda decirse que una cosa es criada, no es necesario que haya un tiempo en que no haya existido, ni que la no-existencia haya precedido á su existencia, sino que basta que esta criatura no sea nada por su naturaleza, ó por sí misma, y que reciba su ser de Dios. Para que pueda decirse que una cosa es hecha de nada, dice el santo doctor, «requiritur ut non esse præcedat esse rei; non duratione; »sed natura: quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, »nihil esset, esse vero solum ab alio habet.» Puesto que para decir que una cosa ha sido criada no es necesario recurrir á la suposicion de un tiempo en que no existiese: Dios, que es eterno, podia conferir á la criatura desde la eternidad el ser que no tenia por su naturaleza. La verdadera, la perentoria respuesta es que, por lo mismo que es preciso convenir en que el Verbo es eterno, no se puede menos de reconocer que no es una criatura, puesto que es de fe, como lo enseñan todos los santos padres con santo Tomas (1), que de hecho jamás ha habido criatura eterna, habiendo sido criadas todas en tiempo, y al principio del cual habla Moisés, y en el que fue criado el mundo: *In principio creavit Deus cælum et terram.* La creacion del cielo y de la tierra, segun la doctrina de todos los padres y teólogos, comprende la creacion de todas las cosas, tanto materiales, como espirituales. El Verbo, al contrario, existia antes que hubiese criatura alguna, como se vé en los proverbios, en donde la sabiduría, esto es, el Verbo, se expresa así: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio* (Prov. VIII, 22). El Verbo no es, pues, una cosa criada, puesto que existia antes que Dios criase cosa alguna.

(1) S. Thom. I part., Q. lib., art. 2 et 3.

17. PRUEBA OCTAVA.— Los materialistas de nuestros dias razonarian muy mal si infiriesen de lo que hemos dicho, que la materia ha podido ser eterna por si misma, porque si decimos que una criatura ha podido existir desde la eternidad, es suponiendo que Dios ha podido desde la misma eternidad comunicarla el ser que no tenia, y que no podia emanar de otro sino de él. Pero la materia, como lo hemos demostrado en nuestro libro sobre la *Verdad de la fe*, no podia existir de ningun modo sin que recibiese de Dios el ser, puesto que es incontestable, segun este axioma, *Nemo dat quod non habet*, citado ya muchas veces, que no podia darse á sí misma una existencia que no tenia. De estas palabras de san Juan: *Omnia per ipsum facta sunt*, resulta, no solamente que el Verbo es eterno, sino tambien que tiene el poder de criar, poder que solo puede convenir á Dios, puesto que para criar son necesarios una virtud, y poder infinito, que, segun la doctrina unánime de los teólogos, no puede Dios comunicar á ninguna criatura. Para volver á la eternidad del Verbo, decimos, que si el Padre por necesidad de naturaleza ha debido engendrar al Hijo desde la eternidad, siendo eterno el mismo Padre, debe serlo tambien el Hijo necesariamente; y como el Padre es eternamente principio, el Hijo á su vez es eternamente producido. Asi queda por esto plenamente refutado el error de los materialistas modernos, que hacen á la materia eterna por sí misma.

18. Si todo ha sido hecho por el Verbo, infiérese necesariamente que el Verbo no ha sido hecho; de otra manera habria alguna cosa criada que no fuese obra del Verbo, lo cual es manifiestamente contrario al texto de san Juan: *Omnia per ipsum facta sunt.* Tal era el gran argumento de san Agustin contra los arrianos, que pretendian que el Verbo habia sido hecho: «Quomodo »(les decia el santo doctor) potest fieri ut Verbum

»Dei factum sit, quando Deus per Verbum fecit omnia? Si et Verbum Dei ipsum factum est, per quod »aliud Verbum factum est? Si hoc dicis, quia hoc est »Verbum Verbi per quod factum est, illud ipsum dico »ego unicum filium Dei. Si autem non dicis Verbum »Verbi, concede non factum per quod facta sunt omnia; non enim per seipsum fieri potuit, per quem facta sunt omnia.»

19. No teniendo los arrianos otra respuesta que dar á un argumento tan apremiante, replican que san Juan no dice, *omnia ab ipso*, sino *omnia per ipsum facta sunt*, y de esto infieren que el Verbo no ha sido causa principal de la creacion del mundo, y sí un instrumento de que se ha servido el Padre para criar todas las cosas; y por consiguiente que el Verbo no es Dios. Pero se responde que la creacion del mundo descrita en este pasaje de David: *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli* (Sal. 101, 26.), es atribuida expresamente por S. Pablo al Hijo de Dios, como puede verse en el versículo décimo del primer capítulo de su carta á los hebreos. Y para convencerse de ello, basta leer todo el capítulo citado, y en especial el octavo versículo que dice: *ad Filium autem thronus tuus Deus*, &c. Y en el versículo trece se lee: *Ad quem autem Angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis?* Declara pues san Pablo que el Hijo de Dios, el mismo á quien san Juan llama Verbo, y que ha criado el cielo y la tierra, es verdadero Dios; y en cualidad de tal no ha sido un simple instrumento, sino la causa principal de la creacion del mundo. No debe darse consideracion alguna á la miserable dificultad que proponen los arrianos, á saber, que dice san Juan: *Omnia per ipsum* (y no *ab ipso*) *facta sunt*; puesto que no es raro encontrar en la escritura la partícula *per* unida á la causa principal: *Possedi hominem per Deum* (Gen. IV): *Per me reges regnant* (Prov. VIII, 15):

Paulus vocatus apostolus Jesu Christi per voluntatem Dei (I Cor. I).

20. PRUEBA NONA. — Demuéstrase tambien la divinidad del Verbo por el texto de san Juan que dice que el Padre quiere se rindan á su hijo todos los honores que á él mismo son debidos: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (Joan. v. 22). Se prueba ademas, tanto la divinidad del Hijo, como la del Espíritu Santo, por el mandato dado á los apóstoles: *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Matth. XXVIII, 19). Todos los santos padres, san Atanasio, san Ilario, san Fulgencio, &c., se han servido de la autoridad de este pasaje para confundir á los arrianos: en efecto, pues que el bautismo debe conferirse en el nombre de las tres personas divinas, es claro que estas personas tienen una autoridad igual, y que son Dios. De otro modo, si el Hijo y el Espíritu Santo no fuesen mas que criaturas, recibirian los cristianos el bautismo en el nombre del Padre que es Dios, y en el de dos criaturas, cuya doctrina nos prohibe san Pablo expresamente: *Ne quis dicat quod in nomine meo baptizati estis* (I Cor. I, 15).

21. PRUEBA DÉCIMA. — Se establece, en fin, la divinidad del Verbo por dos argumentos muy concluyentes. El primero se toma del poder de que estaba revestido, y que desplega á favor del paralítico, cuando á la curacion perfecta del cuerpo une el perdon de los pecados, diciéndole: *Homo, remittuntur tibi peccata tua* (Luc. v, 20). El perdonar, pues, los pecados es una facultad reservada á solo Dios, como lo comprendieron perfectamente los fariseos, que tomaron estas palabras por una blasfemia, y exclamaron al punto: *Quis est hic, qui loquitur blasphemias? Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus* (Luc. v, 21)?

22. PRUEBA UNDÉCIMA. — El otro argumento en

favor de la divinidad del Verbo es la declaracion que de sí mismo hace, cuando se dá á conocer terminantemente por el Hijo de Dios. Lo declara muchas veces; pero en especial cuando despues de haber preguntado á sus discípulos sobre lo que de él pensaba el pueblo, y que San Pedro le hubo dado este bello testimonio: *Tu es Christus filius Dei vivi*, dícele el Señor que era Dios mismo quien le habia revelado esta verdad: *Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est* (Matth. XVI, 16 al 17). Hay mas, el gran sacerdote Caifás, ante el cual fue llevado Jesus para que se le juzgase, le dice: *Tu es Christus filius Dei benedicti?* Respóndele Jesus: Tú lo has dicho: *Jesus autem dixit illi: Ego sum.* Hé aquí ahora cómo se discurre: niegan los arrianos que Cristo sea verdadero hijo de Dios, pero jamás han pretendido que fuese un impio; lejos de esto, le veneran como á un hombre perfecto en comparacion de los demas, y favorecido ademas de virtudes y dones celestiales. Si este hombre pues hubiera querido pasar por hijo de Dios, no siendo mas que una simple criatura; si hubiera permitido que los unos le creyesen verdaderamente hijo de Dios, y que para los otros fuesen sus palabras un motivo tan grande de escándalo, yo pregunto: ¿si no hubiera sido verdaderamente hijo de Dios, no habria sido un impio que se arrogaba un título que no tenia, y que se burlaba de la sencillez del pueblo? ¿No era, pues, el caso de explicarse, y de quitar todo asomo del menor equívoco? Pero no, no añade declaracion alguna, no procura desengañar á los judíos, los deja en la idea de que ha blasfemado, aunque sabe que es el principal motivo que alegan sus enemigos para arrancar de Pilatos su condena para crucificarle: *Secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit.* (Joan. XIX, 7). En resúmen: Despues de haber declarado Jesucristo formalmente que es hijo de Dios (*ego sum*), como hemos visto en el tex-

to de S. Marcos (XIV, 62), despues, digo: de una declaracion tan formal que debio costarle la vida, ¿quién osará decir que Cristo no es verdaderamente hijo de Dios?

§. II.

Se prueba la Divinidad del Verbo por la autoridad de los padres y de los concilios.

23. La objecion en que mas insisten los arrianos para desacreditar el concilio de Nicea, y justificar su desobediencia, era relativa á la voz *consustancial*, que se atribuye al Verbo, y que pretendian no haber sido empleada jamás por los antiguos padres de la Iglesia. Pero san Atanasio, san Gregorio Niseno, san Ilario y san Agustin sostienen que los padres de Nicea habian bebido esta expresion en las fuentes de la tradiccion constante de los primeros doctores de la Iglesia. Por lo demas nos enseñan los eruditos que un gran número de obras de los padres citados por san Atanasio, san Basilio, y aun por Eusebio, se han perdido en el discurso de los tiempos. Ademas es necesario observar, que los antiguos padres anteriores al nacimiento de las herejías, no se expresaron siempre con la misma precision que lo hicieron despues cuando las verdades de la fe hubieron adquirido mas desarrollo, y se consolidaron. Las dudas suscitadas por los enemigos de la religion, dice san Agustin, dieron ocasion para examinar y establecer mejor los dogmas que se debian creer: «Ab adversario »mota quæstio discendi existit occasio (1).» No dudan los socinianos que los Padres posteriores al concilio de Nicea hayan estado todos de acuerdo para atribuir al Verbo la consustancialidad con el Padre; pero niegan que hayan sentido de esta manera los padres anterio-

(1) S. Aug. lib. 16, de Civ. c. 2.

res al Concilio. Para desmentir pues, á los socinianos, produciremos aquí solamente la autoridad de los padres que precedieron al concilio, y quienes, si no emplearon expresamente la voz *consustancial*, ó la de *sustancia* del Verbo con el Padre, al menos enseñaron lo mismo en términos equivalentes.

24. San Ignacio mártir, sucesor de san Pedro en la silla de Antioquía, y muerto el año 108, proclama en muchos lugares la divinidad de Jesucristo. En su carta á los trailienses escribe: «Qui vere natus ex Deo, »et virgine, sed non eodem modo;» y mas abajo: «Vere »rus natus Deus Verbum e Virgine, vere in utero ge»nitus est is qui omnes homines in utero portat;» y en su carta á los de Efeso: «Unus est medicus carnalis, et »spiritualis, factus, et non factus, in homine Deus; in »morte vera vita, et ex María et ex Deo.» Se lee tambien en su carta á los magnesianos: «Jesus Christus, »qui ante sæcula apud Patrem erat, in fine apparuit;» y en seguida: «Unus est Deus, qui seipsum manifestum »reddidit per Jesum Christum filium suum, qui est »ipsius verbum sempiternum.»

25. En la famosa carta de que hace mencion Eusebio (1), y que la iglesia de Esmirna escribió el año 167 á las iglesias del Ponto, para informarlas del martirio de su obispo Policarpo, que habia sido discípulo de san Juan, se encuentran estas notables palabras que el santo pontífice profirió al tiempo de consumar su sacrificio: «Quam obrem de omnibus te laudo, te bene»dico, te glorifico per sempiternum pontificem Jesum »Christum dilectum Filium tuum, per quem tibi una »cum ipso in Spiritu Sancto gloria nunc et in sæcula sæ»culorum amen.» 1.º San Policarpo llama á Cristo *pontífice eterno*; nadie, pues, sino Dios es eterno. 2.º Glorifica al Hijo con el Padre, y le atribuye una gloria igual;

(1) Euseb. hist. l. 4, c. 13.

lo que ciertamente no hubiera podido hacer, si nó hubiera creido que el Hijo era Dios como el Padre. Además, el mismo san Policarpo en su carta á los filipenses enseña que pertenece al Hijo como al Padre el conferir la gracia y la salvacion: «Deus autem Pater, et »Jesus Christus sanctificet vos in fide et veritate.... Et »det vobis sortem et partem inter sanctos suos.»

26. San Justino, filósofo y mártir que murió el año 161, establece claramente en sus *Apologías* la divinidad de Jesucristo. Hé aquí lo que dice en la primera: «Christus filius Dei Patris, qui solus propric filius »dicitur, ejusque Verbum, quod simul cum illo ante »creaturas et existit, et gignitur.» Así que, segun este santo doctor, Cristo es propiamente el Hijo, y el Verbo que existe con el Padre, antes de todas las criaturas, engendrado por el Padre; el Verbo es, pues, el propio Hijo de Dios, que existe con el Padre antes de las criaturas; no es pués el Verbo una criatura. En la segunda Apología se léen estas palabras: «Cum Ver»bum primogenitus Dei sit, Deus etiam est.» En su Diálogo con Trifon demuestra san Justino, que Cristo es llamado en el antiguo testamento *Dominus virtutum*, *Deus Israelis*; de donde concluyó contra los judíos: «Si dicta prophetarum intellexissetis, non inficiati esse»tis ipsum esse Deum, singularis et ingeniti Dei filium.» Paso en silencio otros lugares en donde se encuentran las mismas cosas para responder á las objeciones que hacen los socinianos. Dicen que san Justino en su Diálogo con Trifon, y en su Apología, afirma que el Padre es causa del Verbo, y que es anterior al Verbo. Hé aquí la respuesta: El Padre és causa del Hijo no en el sentido que haya sido criado, sino en el de que le engendra y produce; como el Padre es antes que el Hijo, no por razon de tiempo, sino por razon de orígen; y hé aquí, por que algunos doctores llaman al Padre *Causa del Hijo* en cuanto es su principio. Objetan tambien

los socinianos que san Justino da al hijo la cualidad de ministro de Dios. *Administrum esse Deo.* Respóndese á esto: Que es ministro como hombre, ó en cuanto á la naturaleza humana. Usan tambien de otras sutilezas que pueden verse con sus respuestas correspondientes en Juenin (1); pero las solas palabras de san Justino que hemos citado: *Cum Verbum Deus etiam est*, responden á todo.

27. San Ireneo, discípulo de S. Policarpo, y obispo de Lyon, que murió al principio del siglo segundo, atestigua que el Hijo es verdadero Dios como el Padre, cuando dice (2): «Neque igitur Dominus (*Pater*), ne»que Spiritus Sanctus eum absolute *Deum* nominassent, »nisi esset vere Deus.» Y en otro lugar escribe (3): «Mensura est Pater, et infinitus; et hunc tamen capit, »et metitur Filius, et hunc quoque infinitum esse ne»cesse est.» Oponen los herejes á unos testimonios tan formales, que san Ireneo enseña que solo el Padre conoce el dia del juicio, y que es mayor que el Hijo; pero ya se ha respondido á esto en el número 10. Tambien se lee en otro pasaje de S. Ireneo (4): «Ipse igitur »Christus, cum Patre vivorum est Deus.»

27. Atenágoras de Atenas, filósofo cristiano, escribe en su *Apología del Cristianismo* á los emperadores Antonino y Commodo, que la razon por la cual se dice que todo ha sido hecho por el Hijo (*omnia per ipsum facta sunt*), es esta: «Cum sit unum Pater et Fi»lius, et sit in Patre Filius, et Pater in Filio, unitate »et virtute Spiritus, mens et Verbum Dei Filius est.» En estas palabras, *cum sit unum Pater et Filius*, enuncia la unidad de naturaleza entre el Hijo y el Padre;

(1) Juenin Theol. tom. 3, c. 1, §. 1.
(2) S. Iren. l. 3, adv. Hæres. c. 6.
(3) Ibid. l. 4, c. 8.
(4) Ibid. l. 3, c. 11.

en estas otras, *ut sit in Patre Filius, et Pater in Filio*, establece la propiedad de la Trinidad llamada por los téologos *circuminsession*, por la cual una persona está en otra. Añade despues: «Dum asserimus et »Filium ipsius Verbum, et Spiritum Sanctum vir- »tute unitos.»

29. Teofilo, obispo de Antioquía, bajo el Emperador Marco-Aurelio, escribia (1): «Sciendum est, quod »Chritus Dominus noster ita verus homo, et verus »Deus est, de Patre Deo Deus, de matre homine »homo.» Hé aquí cómo se expresa Clemente de Alejandría (2): «Nunc autem apparuit hominibus hic ipse »Verbum, qui solus est ambo, Deus et homo.... Ver- »bum divinum, qui re vera est Deus manifestissimus.» Y en otro lugar dice (3): «Nihil ergo odio habet Deus, »sed neque Verbum; utrumque enim unum est, nem- »pe Deus, dixit enim: *In principio erat Verbum, et »Verbum erat in Deo, et Deus erat Verbum*. Orígenes (4) escribe estas palabras contra Celso, que echaba en cara á los cristianos el que tuviesen á Jesucristo por Dios, no obstante de haber muerto: «Sciant isti cri- »minatores, hunc Jesum, quem jam olim Deum, Dei- »que Filium esse credimus.» Y en otro lugar dice (5), que si Cristo padeció como hombre, de ninguna manera padeció el Verbo que era Dios: «Responderi potest, »distinguendum divini Verbi naturam, quæ Deus est, »et Jesu animam.» Me abstengo de copiar las palabras que siguen, y las cuales han dado lugar á los téologos á poner en duda la fe de Orígenes, como puede verse en Natal Alejandro (6); pero es manifiesto, segun

(1) Theoph. l. 5, Allegor. in Evang.
(2) Clem. Alex. in admon. ad Græcos.
(3) Ibid. l. 1, Pædagog. c. 8.
(4) Orig. l. 3, contra Cels.
(5) Ibid. l. 4, contra Cels.
(6) Nat Alex. sect. 3, diss. 16, art. 2.

las que hemos citado; que Orígenes confesaba que Jesus era Dios, é hijo de Dios.

30. Dionisio de Alejandría fue acusado hácia la mitad del siglo III (1), de habér negado que el Verbo fuese consusfancial al Padre; pero él se justifica con estas palabras: «Ostendi crimen, quod deferunt contra »me, falsum esse, quasi qui non dixerim Christum esse »Deo consubstantialem.» S. Gregorio Taumaturgo, que fue discípulo de Orígenes, y obispo del Ponto, que asistió al sínodo de Antioquía celebrado contra Pablo de Samosata, se expresa de esta manera en su profesion de fe (2): «Unus Deus, Pater Verbi viventis..., perfectus »perfecti genitor, Pater filii unigeniti, unus Dominus, »solus ex solo; Deus ex Deo...; unusque Spiritus San- »ctus ex Deo existentiam habens.» San Metodio, obispo de Tyro, como asegura san Gerónimo (3), martirizado bajo el imperio de Diocleciano, dice hablando del Verbo en su libro de *Martyribus* citado por Teodoreto (4): »Dominum et Filium Dei, non qui rapinam arbitratus »est, esse æqualem Deo.»

31. Pasémos á los padres latinos. San Cipriano, obispo de Cartágo (5), prueba la divinidad del Verbo con los mismos textos que ya hemos copiado: «Dicit Do- »minus *Ego et Pater unum sumus.* Et iterum de Pa- »tre, et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *et hi tres* »*unum sunt.*» Y en otro lugar dice (6), «Deus cum »homine miscetur, hic Deus noster, hic Christus est.» Paso en silencio los testimonios de san Dionisio de Roma,

(1) Dionis. Alex. apud S. Athan. t. 1, p. 561.
(2) S. Greg. Thaum. part. 1, op. apud Greg. Nyss. in vita Greg. Thaum.
(3) S. Hier. de Scrip. eccl. c. 34.
(4) Theodor. dial. 1, p. 37.
(5) S. Cyp. de Unit. eccl.
(6) Ibid. de Idol. variet.

de san Atanasio, de Arnóbio, Lactancio, Minucio Folix, Zenon y otros autores antiguos que defienden con vigor la divinidad del Verbo. Me contentaré con referir aquí algunos pasajes de Tertuliano, una vez que los socinianos se han prevalido de la autoridad de este Padre. Dice hablando del Verbo (1): «Hunc ex Deo prolatum »didicimus, et prolatione generatum, et idcirco Filium »Dei, et Deum dictum ex unitate substantiæ. Ita de »Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, et lumen de lu- »mine.» Y en otra parte: «Ego et Pater unum sumus »ad substantiæ unitatem, non ad numeri singulari- »tatem (2).» Se ve claramente por dichos textos que Tertuliano creia que el Verbo era Dios como el Padre, y consustancial al Padre. Nuestros adversarios nos oponen ciertos pasajes oscuros del mismo Padre, que por lo demas es muy oscuro en sus obras; pero puede verse la respuesta á todas las miserables sutilezas de aquellos, en diferentes autores (3).

32. Ademas es incontestable que, por la autoridad de los padres de los tres primeros siglos, se ha mantenido constantemente en la Iglesia la fe de la divinidad y de la consustancialidad del Verbo con el Padre, como lo confiesa el mismo Socino (4). Instruidos en la escuela de esta tradicion los trescientos diez y ocho padres del Concilio general de Nicea celebrado el año 325, redactaron la definicion siguiente de fe: «Credimus in »unum Dominum Jesum Christum filium Dei ex Patre »natum unigenitum, id est ex substantia Patris, Deum »ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo

(1) Tertull. Apol. c. 21.
(2) Ibid. contra Prax. c. 25.
(3) Juenin. tom. 3, q. 2, c. 1, a. 2, §. 2.—Tournely tom. 2, q. 4, art. 8, sect. 2.—Aiston. Theol. tract. de Trin. c. art. 3.
(4) Socin. ep. ad Radoc. tom. 1, suor. oper.

»vero, consubstantialem Patri, per quem omnia facta »sunt.» La misma profesion de fe se ha conservado desde entonces ya siempre en los concilios generales siguientes y en toda la Iglesia.

§. III.

Respuesta á las objeciones.

33. Antes de entrar en materia no será fuera de propósito el referir aquí lo que dice san Ambrosio (1), relativo á la inteligencia de los lugares de la Escritura, de que abusan los herejes para impugnar la divinidad del Verbo confundiendo las cosas, dirigiendo contra Jesucristo como Dios, lo que no le conviene sino como á hombre: «Pia mens, quæ leguntur secundum carnem, »divinitatemque distinguet, sacrilega confundit, et ad »divinitatis detorquet injuriam, quidquid secundum hu»militatem carnis est dictum.» Esto es precisamente lo que hacen los arrianos al combatir la divinidad del Verbo: no cesan de prevalerse de los pasajes en donde se dice que Jesucristo es inferior á su Padre. Para echar por tierra la mayor parte de sus argumentos, es, pues, necesario tener siempre á la mano esta respuesta, que Jesucristo como hombre es menor que el Padre, pero que como Dios por el Verbo al cual está unida su humanidad, es en todo igual al Padre. Así que, hablando de Jesucristo como hombre, puede decirse que ha sido criado que ha sido hecho, que obedece á su Padre, que le está sumiso y otras cosas semejantes.

34. PRIMERA OBJECION. — Vengamos ahora á las importunas objeciones de nuestros adversarios. Nos oponen en primer lugar el texto de san Juan (XIV. 28): *Pater major me est.* Pero antes de objetarnos este pa-

(1) S. Ambros. l. 5. de Fide, c. 8. n. 115.

saje, hubieran debido atender á las palabras precedentes de Jesucristo. *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem; quia Pater major me est.* Jesucristo, pues no se reconoce inferior á su Padre mas que en cuanto á la humanidad, puesto que solo en el concepto de hombre es como va al cielo á su Padre. Por lo demas hablando despues el Salvador de sí en cuanto á la naturaleza divina, dice: *Ego et Pater unum sumus*, á cuyo texto pueden agregarse todos los demas que ya hemos alegado en el §. I, en donde se encuentra claramente expresada la divinidad del Verbo y de Cristo. Objetan en segundo lugar estas palabras de Jesucristo. *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me* (Joan. VI, 38); y ademas estas otras de san Pablo: *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tum et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia* (1 Cor. XV. 28). Luego el Hijo obedece; luego está sujeto al Padre; no es pues Dios. En cuanto al primer texto respondemos, que Jesucristo designa las dos voluntades relativas á las dos naturalezas que habia en él; á saber, la voluntad humana segun la cual debia obedecer al Padre, y la voluntad divina que le era comun con su Padre. En cuanto al segundo texto, dice S. Pablo, que el Hijo como hombre estará siempre sujeto al Padre, lo que es incontestable; ¿pero qué hay en esto de lo cual puedan prevalerse nuestros adversarios? Objetan en tercer lugar este pasaje de las Actas de los Apóstoles (III, 13): *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, Deus Patrum nostrorum, glorificavit filium suum Jesum, quem vos tradidistis* &c. Véase, dicen, cómo el Hijo está aquí opuesto al Padre que es llamado Dios. Se responde que es en cuanto hombre y no en cuanto Dios. De estas palabras: *Glorificavit Filium suum*, deben entenderse de Cristo respecto á la naturaleza humana. S. Ambrosio añade: «Quod si unius Dei nomine »Pater intelligatur, quia ab ipso est omnis auctoritas.»

35. SEGUNDA OBJECION.—Las objeciones que siguen tienen mucha relacion con las primeras. Se opone en cuarto lugar el texto de los proverbios (VIII, 22): *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio.* Asi es como se lee en la Vulgata, y esta leccion es conforme al texto hebreo; pero los setenta traducen: *Dominus creavit me initium viarum suarum.* Luego la sabiduría divina, de la cual se habla aqui, (dicen los arrianos), ha sido creada. La misma consecuencia sacan de este pasaje del Ecclesiástico (XXIV, 14): *Ab initio et ante sæcula creata sum.* Al primer texto se responde, que la verdadera leccion es la de la Vulgata, y á ella sola debemos conformarnos segun el concilio de Trento; pero entendiendo bien la version griega, nada tiene que nos sea contrario, porque el término *creavit* que se halla en los proverbios, y en el Ecclesiástico; no significa estrictamente criar; sino que como enseñan san Gerónimo y san Agustin (1), se toma indiferentemente por el verbo *gignere.* Asi que ya designa la creacion, y la generacion solamente, como consta de este pasaje del Deuteronomio (XXXIII, 18): *Deum, qui te genuit, dereliquisti, et oblitus es Domini creatoris tui*, en donde la simple generacion está tomada por la creacion. El pasaje, pues, de los Proverbios no puede entenderse mas que de la generacion eterna del Verbo, como es fácil convencerse de ello por el contexto, en donde se dice de la misma sabiduría: *Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis... ante colles ego parturiebar* &c. estas palabras, *ab æterno ordinata sum*, indican en que sentido debe tomarse el término *creavit.* Pudiera tambien darse esta respuesta de S. Ilario (2), que es probable que la voz *creavit* se refiere á la naturaleza humana tomada

(1) S. Hier. in cap. 4. ep. ad Eph. — S. Aug. lib. de Fide et Symb.

(2) S. Hilar. l. de Synod. c. 5.

en tiempo, y la de *parturiebar* á la generacion eterna »del Verbo: «*Sapientia* itaque, quæ se dixit creatam, »eadem in consequenti se dixit et genitam; creationem »referens ad parentis inmutabilem naturam, quæ extra »humani partis speciem et consuetudinem, sine imminu»tione aliqua, ac diminutione sui creavit ex seipsa quod »genuit.» Respecto del pasaje del Ecclesiástico, las palabras siguientes: *Et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo*, indican claramente que se habla en ellas de la sabiduría encarnada, pues que en efecto por medio de la encarnacion, Dios que crió á Jesucristo, *qui creavit me* (en cuanto á la humanidad), *requievit in tabernaculo meo*, descansó en esta misma humanidad. En seguida vienen estas palabras *In Jacob inhabita, et in Israel hæreditare, et in electis meis mitte radices*, todas las cuales cosas convienen á la sabiduría increada, que tomó la carne de Jacob, y de Israel, y de esta manera se hizo la raiz de todos los escogidos. San Agustin, san Fulgencio, y en especial san Atanasio (1), han adoptado esta interpretacion.

36. TERCERA OBJECION.—Se arguye en quinto lugur con lo que san Pablo dice de Jesucristo: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ* (Coloss. I, 15). Concluyen de este pasaje que el Hijo es una criatura perfecta, mas sin embargo una pura criatura. Se puede responder con san Cirilo (2), que aquí se trata de Cristo relativamente á la naturaleza humana; pero mas comunmente se entienden estas palabras de la naturaleza divina: Cristo es llamado allí el primogénito de toda criatura, porque, como lo explica san Basilio (3), es la causa de todas: «Quonian in ipso condita sunt

(1) S. Aug., l. 5. de Trin. c. 12.—S. Fulg., l. contra serm. Fastid. Arian.—S. Athan. trat. 2. contra Arian.
(2) S. Cyrill., l. 25. Thesaur.
(3) S. Basil., l. 4. contra Eunom.

»universa in cœlis, et in terra.» En el mismo sentido le llama tambien el Apocalipsis (I, 5) *primogenitus mortuorum*. «Quod causa sit resurrectionis ex mortuis,» dice el mismo santo doctor. Tambien puede decirse que es el primogénito porque fue engendrado antes que nada existiese, como lo interpreta Tertuliano (1): «Pri»mogenitus est ante omnia genitus et unigenitus ut so»lus ex Deo genitus.» San Ambrosio (2) dice lo mismo: »Legimus primogenitum filium, legimus unigenitum; »primogenitum, quia nemo ante ipsum; unigenitum, »quia nemo post ipsum.»

37. OBJECION CUARTA. —Oponen lo sexto estas palabras de san Juan Bautista: *Qui post me venturus est, ante me factus est* (Joan. I, 15). Y dicen, luego el Verbo ha sido criado. San Ambrosio (3) responde que por estas palabras, *ante me factus est*, no pretende san Juan decir otra que *mihi prælatus est et præpositus est*, y que da al punto la razon de esto cuando añade *quia prior me erat*. El Verbo le habia precedido desde la eternidad, y hé aquí por qué no era digno de desatarle el calzado. *Cujus non sum dignus ut solvam ejus corrigiam calceamenti*. La misma respuesta sirve para este pasaje de san Pablo: *Tanto melius angelis effectus* (Hebr. I, 4), es decir, tanto mas elevado en dignidad que los mismos ángeles.

38. QUINTA OBJECION. —Arguyen en séptimo lugar con este pasaje de san Juan: *Hæc est vita æterna: ut cognoscant te solum Deum verum* (Patrem) *et quem misisti Jesum Christum* (Joan. XVII, 3). Hé aquí, pues, dicen, que solo el Padre es verdadero Dios; pero se responde que la palabra *solum* no excluye de la divinidad mas que á las criaturas. Leemos en san Mateo: *Nemo*

(1) Tertull. contra Prax. c. 7.
(2) S. Ambr. l. de Fide, c. 6.
(3) S. Ambr. l. 3. de Fide.

novit Filium, nisi Pater; neque Patrem nisi Filius (Matth. XI, 27). Sin embargo ¿quién ha inferido jamás de estas palabras que el Padre no se conociese á sí mismo? Es, pues, necesario entender la partícula *solum*, en el texto que se nos opone, como se entiende en este del Deuteronomio (XXXII, 12): *Dominus solus dux ejus fuit et non erat cum eo Deus alienus*, ó en este otro de san Juan, en donde Jesucristo dice á sus discípulos: *Et me solum relinquatis* (Joan. XVI, 32). En este último pasaje, la palabra *solum* no está allí para excluir al Padre puesto que el Salvador añade inmediatamente: *Et non sum solus, quia Pater mecum est.* En el mismo sentido debe tomarse el texto siguiente de san Pablo: *Scimus, quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus. Nam etsi sunt qui dicantur dii sive in cælo, sive in terra..... Nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus per quem omnia, et nos per ipsum* (I Cor. VIII, 4, 5 y 6). Estas palabras, *unus Deus Pater*, estan puestas para excluir los falsos dioses, y no la divinidad del Hijo, como ni estas, *et unus Dominus Jesus Christus* impiden que el Padre sea nuestro Señor.

39. Del mismo modo al texto siguiente que se nos opone: *Unus Deus, et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus* (Eph. IV, 6), se responde que estas expresiones *unus Deus et Pater omnium*, no excluyen la divinidad de las otras dos personas; ademas que, la palabra *Pater* no debe tomarse aqui en el sentido estricto que no convenga mas que á la persona del Padre, sino en cuanto designa la esencia divina, y es propio á toda la Trinidad, á quien invocamos toda entera cuando decimos: *Pater noster, qui es in cælis.* De la misma manera se explica este otro pasaje de la primera carta de san Pablo á Timoteo (II, 5): *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Estas palabras *unus Deus* no excluyen la di-

vinidad de Jesucristo; y las que siguen, *unus mediator Dei et hominum Christus Jesus*, indican claramente, dice san Agustin, que Jesucristo es Dios y hombre todo junto: «Mortem enim nec solus Deus sentire, nec so»lus homo superare potuisset.»

40. SEXTA OBJECION.—Objetan en octavo lugar el texto de san Marcos (XIII, 32): *De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque ángeli in cœlo, neque Filius, neque Pater.* Luego, dicen, el Hijo no conoce todas las cosas. Alguno ha respondido que Jesucristo no sabia el dia del juicio en cuanto hombre, sino solamente en cuanto Dios; pero desechamos esta respuesta, porque dice la Escritura terminantemente que Cristo aun como hombre fue dotado de la plenitud de ciencia: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ, et veritatis* (Joan. I, 14); y en otro lugar: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* (Coloss. II, 3). Tratando san Ambrosio la misma cuestion dice: «Quomodo nescivit judicii diem, qui horam judi»cii, et locum, et signa expressit, et causam (1)?» La iglesia de Africa exigió tambien una retractacion á Leporio que habia dicho que Cristo en cuanto hombre ignoró el dia del juicio, y se retractó voluntariamente. La verdadera respuesta es, que se dice haber ignorado Jesucristo el dia del juicio porque era inútil, y poco conveniente que lo manifestase á los hombres: esta doctrina es de san Agustin: «Quod dictum est, nescire Filium, »sic dictum est, quia facit nescire homines, id est non »prodit eis, quod inutiliter scirent.» Concluimos, pues, de estas palabras, que el Padre no ha querido que el Hijo manifestase aquel dia, y que el Hijo enviado del Padre ha podido decir que no lo sabia, porque no tenia mision de revelarlo.

41. SÉPTIMA OBJECION.—Oponen, en nono lugar, que solo el Padre es llamado bueno con exclusion del

(1) S. Ambros., l. 5, de Fide, c. 16, n. 204.

Hijo: *Quid me dicis bonum? Nemo bonus, nisi unus Deus* (Marc. x, 18): Confiesa, pues, el mismo Cristo que no es Dios. Responde san Ambrioso (1) que esto es una especie de reprension que Jesucristo dirige al jóven del Evanjelio, como si le dijera: ¿No me reconoces por Dios, y me llamas bueno? Dios solo es bueno por sí mismo y por esencia: «Ergo vel bonum non appella, vel Deum me esse crede,» son las palabras del santo doctor.

42. OCTAVA OBJECION. — Oponen, lo décimo, que Cristo no tiene un pleno poder sobre las cosas criadas, puesto que responde á la madre de Santiago y de Juan que la pedia mandara sentar sus dos hijos uno á su derecha, y el otro á su izquierda en el cielo: *Sedere ad dexteram et sinistram, non est meum dare &c.* (Matth. xx, 23). Respóndese á esto que las divinas escrituras no nos permiten dudar que Cristo haya recibido de su Padre una plena potestad: *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus* (Joan. XIII, 3). *Omnia mihi tradita sunt à Padre meo* (Matth. II, 27): *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (Matth. XXVIII, 18). ¿Cómo, pues, se dice que no le pertenece el dar á los hijos del Zebedeo el lugar que deseaban? La solucion de la dificultad se halla en la respuesta misma que les da el Señor: *Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo.* Jesucristo no dice que no esté en su poder el distribuir los sitios en el cielo, sino que no puede darlos, *vobis*, á vosotros que fundais vuestras pretensiones para obtenerlos en un simple derecho de parentesco, porque el cielo se concede á los que el Padre ha preparado, asi como Cristo que es igual al Padre. «Si omnia, escribe S. Agustin, quæ habet Pa»ter, mea sunt; et hoc utique meum est, et cum Patre »illa paravi (2).»

(1) S. Ambros., l. 2 de Fide, c. 1.
(2) S. Aug., l. 1 de Trin., c. 12.

43. NONA OBJECION. — Oponen, por último, este pasaje de S. Juan (v. 19): *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Santo Tomas (1) responde: « Quod dicitur, *Filius non potest* »*à se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua po- »testas, quam habeat Pater; cum statim subdatur, »*quod quæcumque Pater facit, Filius similiter facit*; sed »ostenditur quod Filius habeat potestatem à Patre, à »quo habet naturam. Unde dicit Hilarius (2): *Naturæ* »*divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod* »*non agat à se.*» La misma respuesta puede aplicarse á estos otros textos que nos oponen los adversarios: *Mea doctrina non est mea* (Joan. VII, 16). *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei* (Joan. V, 20). *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo* (Matth. II, 27). Pretenden inferir de estos pasajes que el Hijo no puede ser Dios por naturaleza y sustancia. Pero se responde que siendo engendrado el Hijo por el Padre, recibe de él por comunicacion todas las cosas, y que el Padre engendrando al Hijo le comunica todo lo que tiene, excepto la paternidad, por la cual es relativamente opuesto al Hijo; y esta es la razon por que el poder, la sabiduría y la voluntad son perfectamente una misma cosa en el Padre, en el Hijo, y en el Espíritu Santo. Los arrianos oponen muchos otros textos de la escritura; mas como no contienen dificultades particulares, será fácil responder á ellos por lo que hemos dicho.

(1) S. Thom., I part., Q. 42, art. 6 ad 1.
(2) S. Hilar., l. 9 de Trin.

DISERTACION TERCERA.

Refutacion de la herejía de Macedonio, que negaba la divinidad del Espíritu Santo.

1. No negó Arrio formalmente la divinidad del Espíritu Santo; pero sus principios la combatian, porque es evidente que si el Hijo no era Dios, el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo, tampoco podia serlo. Sin embargo, Aecio, Eunomio, Eudoxio, y los demas discípulos de Arrio, que enseñaron despues que el Hijo era desemejante al Padre, combatieron la divinidad del Espíritu Santo, y de este número fue Macedonio, que defendió y divulgó esta herejía con el mayor encarnizamiento. Hemos demostrado contra los socinianos, al refutar la herejía de Sabelio, que el Espíritu Santo es la tercera persona de la Santísima Trinidad, subsistente y realmente distinta del Padre y del Hijo: vamos á probar ahora que el Espíritu Santo es verdadero Dios, igual y consustancial al Padre y al Hijo.

§ I.

Se prueba la divinidad del Espíritu Santo por las santas escrituras, por la tradicion de los padres, y por los concilios generales.

2. PRIMERA PRUEBA. — Se toma de las escrituras. Ciertamente que bastaria un solo texto para establecer de una manera evidente este dogma católico, y seria el de san Mateo, en que Jesucristo impone á sus discípulos la obligacion de promulgar la fe: *Euntes ergo, do-*

cete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti (Matth. XXVIII, 19). Por esta creencia se profesa la religion cristiana que está fundada en el misterio de la Trinidad, el mas augusto de nuestra fe: por la virtud de estas palabras se imprime el carácter de cristiano en todo hombre que entra en la iglesia por la via del bautismo, cuya forma aprobada por todos los santos padres, y usada desde los primeros siglos es esta: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Nombrar seguidas las tres personas y sin la menor distincion, es reconocer que son iguales en poder y en virtud. Decir *in nomine* en singular, y no *in nominibus*, es proclamar la unidad de esencia de estas mismas personas divinas. Poniendo la conjuncion copulativa *et*, se confiesa la distincion real que existe entre estas personas: de otra manera, si se dijese *in nomine Patris, Filii, et Spiritus Sancti*, podria tomarse el término *Spiritus Sancti*, no por un nombre propio y sustantivo, como lo es en efecto, sino por un simple adjetivo, por un simple epíteto dado al Padre y al Hijo. Por esta misma razon, dice Tertuliano, que quiso el Señor que en la administracion del bautismo se hiciese una ablucion cada vez que se nombra una persona, á fin de que creyesemos firmemente que las tres personas de la Trinidad son entre sí realmente distintas: «Mandavit ut tingerent in Patrem, et »Filium, et Spiritum Sanctum: non in unum, nam nec »semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas »tingimur (1).»

3. S. Atanasio escribe en su famosa carta á Serapion que en el bautismo se une de tal modo el nombre del Espíritu Santo al del Padre y del Hijo, que si se omitiera seria nulo el sacramento: «Qui de Trinitate «aliquid eximit, et in solo Patris nomine baptizatur,

(1) Tertull., contra Prax., c. 26.

»aut solo nomine Filii, aut sine Spiritu in Patre, et Fi»lio, nihil accipit; nam in Trinitate initiatio perfecta »consistit (1).» Asi no hay bautismo sin la invocacion del Espíritu Santo, porque el bautismo es un sacramento en el cual se profesa la fe, y esta fe contiene la creencia de las tres divinas personas unidas en una sola esencia: por manera que quien negase una sola persona, negaria al mismo Dios. Esto es lo que expresa el pasaje siguiente del mismo santo doctor (2). «Qui Filium à »Patre dividit, aut Spiritum-Sanctum ad creaturarum »conditionem detrahit, neque Filium habet, neque Pa»trem. Et quidem merito; ut enim unus est baptismus, »qui in Patre, et Filio, et Spiritu-Sancto confertur, et »una fides est in eamdem Trinitatem, ut ait Apostolus; »sic Sancta Trinitas in seipsa consistens, et in se unita, »nihil habet in re factarum rerum.» Asi que, á la manera que la unidad de la Trinidad es indivisa, asi tambien la fe en las tres personas unidas en ella es una é indivisa; y por esto debemos creer que el nombre del Espíritu Santo, es decir, de la tercera persona divina, tantas veces repetido en las escrituras de una manera expresa, no es un nombre imaginario ó inventado al placer, sino el verdadero de la tercera persona, que es Dios como el Padre y el Hijo. Yo, pues, seria de parecer que al escribir el nombre del Espíritu-Santo se pusiese entre las dos voces que le componen una rayita (*) para indicar que no son simplemente dos palabras que puedan aplicarse al Padre y al Hijo, sino verdadera-

(1) S. Athan., ep. I ad Serapion, n. 30.
(2) Ibidem.

(*) Tan fundada y crítica es la observacion de san Alfonso Ligorio que honra sobremanera el buen sentido y delicado ingenio con que está dictada. Desde ahora, pues, se notará que cuantas veces haya de escribir el nombre de la tercera persona de la Santísima Trinidad, lo haré en la forma que indica el santo ser de su agrado. Se ve, pues, muy en claro cuán ingenioso es un celo discreto, y cómo previene todos los riesgos que pudiera correr aun remotamente la causa por él sostenida.

mente un solo nombre propio, el de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Y añade san Atanasio (1), ¿con qué fin hubiera Jesucristo asociado al Padre y al Hijo el Espíritu-Santo si este último no hubiese sido mas que una simple criatura? ¿Qué faltaba, pues, á Dios para que llamase á una sustancia extraña á partir con él su gloria? «Quod si Spiritus creatura esset, non cum »Patre copulasset, ut Trinitas sibi ipsi dissimilis esset, »si extraneum quidpiam et alienum adjungeretur. Quid »enim Deo deerat, ut quidquam diversæ substantiæ as»sumeret, &c., ut cum illo glorificaretur?»

4. SEGUNDA PRUEBA. — Al texto de S. Mateo que acabamos de referir, y en el cual nuestro Señor Jesucristo intima á sus discípulos, no solamente que bauticen en el nombre de las tres personas, sino tambien que instruyan á los fieles en la creencia de estas mismas personas: *Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris*, &c., corresponde este otro de san Juan: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus-Sanctus; et hi tres unum sunt* (Joan. I, Ep. V, 7). Estas palabras (como dijimos en la disertacion contra Sabelio n. 9) denotan evidentemente la unidad de naturaleza, así como la distincion de las tres personas divinas. Dice el texto: *et hi tres unum sunt*: si los tres testigos son una misma cosa, luego cada uno de ellos tiene la misma divinidad, ó la misma sustancia: de otra manera, dice san Isidoro (2), no seria verdad el texto de S. Juan: «Nam cum tria sint, unum sunt.» San Pablo expresa la misma verdad escribiendo á los fieles de Corinto: *Gratia Domini nostri Jesuchristi, et charitas Dei, et communicatio Sancti-Spiritus, sit cum omnibus vobis* (II Cor. XIII, 13).

5. PRUEBA TERCERA. — La divinidad del Espíritu-

(1) S. Athan., ep. 3 ad Serapion. n. 6.
(2) S. Isid., l. 7 Etymol., c. 4.

Santo se enseña terminantemente en los lugares de la escritura, en donde se habla de su mision sobre la iglesia. Se lee en el evangelio de san Juan (XIV, 16): *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum.* Por estas palabras, *alium Paracletum*, da á entender claramente Nuestro Señor la igualdad que existe entre él y el Espíritu-Santo. Dice tambien en el capítulo 15 y 16 del mismo evangelio: *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.* Jesucristo, pues, envia al Espíritu de verdad, *ego mittam vobis*, &c.: mas este Espíritu no puede ser entendido del Espíritu propio de Cristo, porque el Espíritu propio se da y se comunica, pero no se envia: *enviar* significa trasmitir una cosa distinta de la persona que envia. Añade el Salvador: *qui à Patre procedit*; la procesion, respecto de las personas divinas, lleva consigo la igualdad: tambien han empleado los santos padres este argumento contra los arrianos para probar la divinidad del Verbo, como puede verse en S. Ambrosio (1). La razon es clara: proceder de otro es recibir el ser mismo del principio de donde parte la procesion. Si, pues, el Espíritu-Santo procede del Padre, recibe de él necesariamente la divinidad, tal como existe en el Padre mismo.

6. CUARTA PRUEBA.—Otra prueba muy convincente en favor de la divinidad del Espíritu-Santo es, que en las escrituras es llamado Dios como el Padre, sin adicion, restriccion, ni desigualdad. Isaías (cap. 6, v. 1 de sus profecías) habla en esta materia del Dios Supremo: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum..... Seraphim stabant super illud,... et clamabant alter ad alterum, et dicebant: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria*

(1) S. Ambros., l. 1 de Spir.-S., c. 4.

ejus..... Et audivi vocem Domini dicentis..... Vade, et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere..... Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava. San Pablo, pues, nos asegura que este Dios Supremo de que habla Isaías es el Espíritu-Santo: hé aquí sus palabras: *Quia bene Spiritus-Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad Patres nostros, dicens: Vade ad populum istum, et dic ad eos: Aure audietis, et non intelligetis*, &c., (Act. XXVIII, 25 y 26). Se ve, pues, que el Espíritu-Santo es el mismo Dios á quien llama Isaías *Dominus Deus exercituum*. san Basilio (1) hace una bella observacion sobre este texto de Isaías: dice que estas mismas palabras, *Deus exercituum*, son aplicadas al Padre por Isaías en el pasaje que acabamos de citar: al Hijo por san Juan, en el versículo 38 y siguientes del capítulo doce, en el cual refiere el texto de Isaías; y en fin al Espíritu-Santo por san Pablo, como ya hemos visto. Escuchemos á san Basilio.: «Propheta inducit Patris in »quem Judæi credebant, Personam: Evangelista, Filii: »Paulus, Spiritus; illum ipsum qui visus fuerat unum »Dominum Sabaoth communiter nominatus. Sermonem »quem de hypostasi instituerunt, distinxere, indistincta »manente in eis de uno Deo sententia.» El Padre, el Hijo, y el Espíritu-Santo son, pues, tres personas distintas; y sin embargo, todas son el mismo Dios que habla por la boca de los profetas. Citando el Apóstol estas palabras del salmo 94 (v. 9): *Tentaverunt me Patres vestri*, asegura que este Dios, tentado por los israelitas, no es otro que el Espíritu-Santo: *Quapropter sicut dicit Spiritus-Santus..... Tentaverunt me Patres vestri* (Hebr. III, 7 y 9).

7. Se confirma esta verdad con el testimonio de San Pedro (Act. I, 16), que atestigua que el Espíritu Santo

(1) S. Basil., l. 5 contra Eunom.

es el mismo Dios que habló por boca de los Profetas; *Oportet impleri scripturam, quam prædixit Spiritus-Sanctus per os David.* Y en su segunda Carta (cap. I, v. 21): *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu-Sancto, inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* El mismo san Pedro en la reprension que dirige á Ananías, dá al Espíritu-Santo el nombre de Dios, por oposicion á la criatura: *Anania cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui-Sancto, et fraudare de pretio agri.... Non es mentitus hominibus, sed Deo* (Act. v, 4). Que san Pedro haya querido designar aquí por Dios la tercera persona de la Trinidad, es manifiesto por el mismo pasaje; y asi lo han reconocido san Basilio, san Ambrosio, san Gregorio Nazianceno (1), san Agustin y otros padres. Hé aquí lo que dice san Agustin (2): «Atque ostendam, Deum esse »Spiritum-Sanctum, *non es*, inquit, *mentitus homini»bus, sed Deo.*»

8. PRUEBA QUINTA.—Otra prueba no menos evidente de la divinidad del Espíritu-Santo es que la Escritura le atribuye propiedades que no pueden convenir mas que á aquel solo que es Dios por naturaleza; y desde luego la inmensidad que llena el mundo, ¿á que otro puede convenir sino á Dios? *Cœlum et terram ego impleo*, dice el Señor (Jer. XXIII, 24). La escritura atestigua, pues, que el Espíritu Santo llenó el mundo: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap. I, 17). Luego el Espíritu Santo es Dios. Escuchemos á san Ambrosio: «De qua creatura dici potest, universa: quia »repleverit quod scriptum est de Spiritu-Sancto: Effun»dam de Spiritu meo super omnem carnem, &c. Do-

(1) S. Basil. l. 1 contra Eunom. et lib. de Spir.-S. c. 16.—S. Ambros. l. 1 de Spir.-S. c. 4.—S. Greg. Nazianz. orat. 37.

(2) S. Aug., l. 2 contra Maximin. c. 21.

»mini enim est omnia complere, qui dicit: Ego cœlum »et terram impleo (1).» Se leen ademas en las Actas de los apóstoles (II, 4) estas palabras: *Repleti sunt omnes Spiritu-Sancto.* ¿Se vió jamás en las escrituras, exclama Dydimo, que alguno estuviese lleno de una criatura? «Nemo autem in scripturis, sive in consuetu»dine sermonis plenus creatura dicitur.» Resta que concluir que todos fueron verdaderamente llenos de Dios, y este Dios era el Espíritu-Santo.

9. En segundo lugar si creemos á san Ambrosio, á solo Dios pertenece el conocer los secretos de la Divinidad: «Nemo enim inferior superioris scrutatur arca»na.» San Pablo nos revela que: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (I Cor. II, 10 y 11). Concluimos pues, que el Espíritu-Santo es Dios; porque, exclama Pascasio, ¿si á Dios solo pertenece el conocer el corazon del hombre, *scrutans corda, et renes Deus*, cuanto mas el sondear las profundidades de Dios? «Si enim hominis occulta cog»noscere divinitatis est proprium, quanto magis scru»tari profunda Dei summi in persona Spiritus-Sancti »majestatis insigne est?» Con el mismo texto de san Pablo prueba san Atanasio la consustancialidad del Espíritu-Santo con el Padre y el Hijo. A la manera, dice, que el espíritu del hombre, que conoce los secretos del hombre no le es extraño, sino de la misma sustancia, asi tambien el Espíritu-Santo que conoce los secretos de Dios, no pudiera serle extraño; antes bien tiene con Dios una sola y misma sustancia: «Annon summæ »impietatis fuerit dicere, rem creatam esse Spiritum qui »in Deo est, et qui profunda Dei scrutatur? nam qui in

(1) S. Ambros. l. 1, de Spir.-S., c. 7.

»ea mente est, fateri utique cogetur, spiritum homi-»nis extra hominem esse (1).»

10. —3.º A solo Dios conviene la omnipotencia; y sin embargo vemos que el salmo (XXXIII, 6), la atribuye al Espíritu-Santo: *Verbo Domini cœli firmáti sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* San Lucas es aun mas terminante en el pasaje en donde refiere la respuesta que dió el Arcangel á la Santísima Vírgen, cuando le preguntó que cómo habia de ser madre, despues de haber consagrado á Dios su virginidad: *Spiritus-Santus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.... Quia non est impossibile apud Deum omne Verbum* (Luc. I, 35). Hé aquí, pues, que nada es imposible al Espíritu Santo. El es quien ha criado el universo: *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur* (Psal. CIII, 30). Se lee en Job: *Spiritus Domini ornavit cœlos* (Job. XXVI, 13). El poder de criar es una propiedad que solo pertenece á la omnipotencia divina. Lo cual hizo decir á san Atanasio (2): «Cum hoc igitur »scriptum sit, manifestum est, Spiritum non esse crea»turam, sed in creando adesse: Pater enim per Ver»bum in Spiritu creat omnia, quandoquidem ubi Ver»bum, illic et Spiritus; et quæ per Verbum creantur, »habent ex Spiritu per Filium vim existendi. Ita enim »scriptum est (Psal. XXXII): *Verbo Domini cœli fir»mati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* »Nimirum ita Spiritus indivisus est à Filio, ut ex su»pradictis nullus sit dubitandi locus.»

11. —4.º La gracia de Dios no puede venir sino de Dios mismo: *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (Ps. XVII, 15). Está escrito del Espíritu Santo: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum, Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. V, 5). Sobre lo

(1) S. Athan. ep. 1, ad Serapion. n. 22.
(2) Ib. ep. 3 ad Serapion. n. 5.

cual hace Dydimo (1) esta observacion: «Ipsum effusio-»nis nomen increatam Spiritus-Sancti substantiam pro-»bat; neque enim Deus, cum angelum mittit, effun-»dam dicit de angelo meo.» Respecto á la justificacion dijo el mismo Jesucristo á sus discípulos: *Accipite Spiritum-Sanctum; quorum remisseritis peccata, remittuntur eis* (Joan. xx, 22 y 23). Si el poder de perdonar los pecados viene del Espíritu Santo, claro está que es Dios. Ademas nos asegura el apóstol que Dios es quien obra todas las cosas, en nosotros: *Deus qui operatur omnia in omnibus* (I Cor. xii, 6), y añade en seguida en el mismo lugar (v. 11), que Dios es el mismo Espíritu-Santo: *Hoc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult.* Por esto, dice san Atanasio, nos enseña la Escritura que la operacion de Dios es la del Espíritu-Santo.

12. —6.º Nos dice san Pablo que somos los templos de Dios (I Cor. iii, 16): *Nescitis quia templum Dei estis.* Y despues añade en otro lugar de la misma carta (vi, 16), que nuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo: *An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus-Sancti, qui in vobis est?* Si somos los templos de Dios, y los del Espíritu-Santo, preciso es convenir en que el Espíritu-Santo es Dios; de otro modo, si el Espíritu-Santo no es mas que una criatura, será necesario decir que el templo de Dios es tambien el de la criatura: tal es el raciocinio de san Agustin, hé aquí sus palabras: «Si Deus Spiritus-San-»ctus non esset, templum utique nos ipsos non habe-»ret.... Nonne si templum alicui sancto vel angelo fa-»ceremus, anathemaremur à veritate Christi, et ab »Ecclesia Dei; quoniam creaturæ exhiberamus eam »servitutem, quæ unitantum debetur Deo. Si ergo sa-»crilegi essemus, faciendo templum cuicumque crea-

(1) Dydim., lib. de Spir.-Sanct.

»turæ quomodo non est Deus verus, cui non templum »facimus, sed nos ipsi templum sumus?» Resumiendo san Fulgencio en pocas palabras las pruebas que hemos sacado de la Escritura, dirige justas reprensiones á cualquiera que ose negar la divinidad del Espíritu-Santo: «Dicatur igitur, si cœlorum virtutem potuit »firmare, qui non est Deus; si potest in baptismatis re»generatione sanctificare, qui non est Deus; si potest »charitatem tribuere, qui non est Deus; si potest gra»tiam dare, qui non est Deus; si potest templum mem»bra Christi habere, qui non est Deus; et digne Spiri»tus-Sanctus negabitur Deus. Rursus dicatur: si ea quæ »de Spiritu-Sancto commemorata sunt, potest aliqua »creatura facere, et digne Spiritus-Sanctus dicatur »creatura. Si autem hæc creaturæ possibilia nunquam »fuerunt, et inveniuntur in Spiritu-Sancto, quæ tamen »soli competunt Deo, non debemus naturaliter diver»sum à Patre, Filioque dicere, quem in operum po»tentia diversum non possumus invenire.» De esta unidad de poder y de operacion concluimos con san Fulgencio, que debe reconocerse tambien en el Espíritu-Santo la unidad de naturaleza y de divinidad.

13. PRUEBA SEXTA. — A todas estas pruebas de la Escritura añadese la tradicion de la iglesia, en cuyo seno se ha conservado siempre indestructible desde el principio la creencia de la divinidad del Espíritu-Santo, y de su consustancialidad con el Padre y con el Hijo, ya en la fórma del bautismo, y ya en las oraciones, en las cuales el Espíritu-Santo es invocado juntamente con el Padre y con el Hijo, y entre otras en esta, que la Iglesia ha usado frecuentemente, y que se lee al fin de todos los salmos é himnos: *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui-Sancto*, ó bien, *Gloria Patri, cum Filio, et Spiritu-Sancto*, ó tambien, *Gloria Patri per Filium, in Spiritu-Sancto.* Estas tres fórmulas han sido usadas en la Iglesia. San Atanasio, san Basilio, san

Ambrosio, san Ilario, Dydimo, Teodoreto, san Agustin y otros padres se han servido mucho de ellas contra los macedonianos. San Basilio (1) hace observar que la fórmula *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui-Sancto*, se emplea rara vez en la Iglesia, y que se usa comunmente esta otra: *Gloria Patri, et Filio, cum Spiritu-Sancto*. Ademas todas estas fórmulas convienen entre sí perfectamente, lo mismo que estas partículas, *ex quo, per quem, in quo*, de las cuales se sirve la Escritura respecto de las tres personas divinas; por ejemplo al hablar del Padre dice, *ex quo omnia*, cuando habla del Hijo, *per quem omnia*, y cuando del Espíritu Santo, *in quo omnia*, cuyas partículas tienen la misma significacion, sin denotar la menor desigualdad. Esto no admite duda, segun las palabras de san Pablo al hablar del mismo Dios: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in sæcula* (Rom. 11, 36).

14. Esta creencia universal de la iglesia se encuentra consignada en los escritos de los padres, aun de los primeros siglos. San Basilio (2), que fué uno de los mas celosos defensores de la divinidad del Espíritu-Santo, cita un pasaje del papa san Clemente diciendo: «Sedet »Clemens antiquior: vivit, inquit, Pater, et Dominus »Jesus Christus, et Spiritus-Sanctus.» Asi, vemos que san Clemente atribuye á las tres personas divinas la misma vida; y por consiguiente que las tenia á todos por Dios en verdad y en sustancia. Y es esto tanto mas incontestable, cuanto que san Clemente opone aquí las tres personas divinas á los dioses de los gentiles, que no tienen vida, al paso que Dios toma en las escrituras el nombre de *Deus vivens*. Y no se objete que dichas palabras no se encuentran en las dos cartas de san

(1) S. Basil., l. 1 de Spir.-Sancto, c. 25.
(2) Ib., l. de Spir.-Sancto, c. 29.

Clemente, puesto que no tenemos en el dia mas que algunos fragmentos de la segunda, y que debemos creer que san Basilio que pudo leerla íntegra, vió en ella las palabras que ahora no encontramos.

15. Dice san Justino en su segunda apología: »Verum hunc ipsum (habla del Padre), et qui ab eo »venit, Filium, et Spiritum-Sanctum colimus, et ado- »ramus, cum ratione, et veritate venerantes.» Se vé pues, que san Justino rendia el mismo culto al Hijo, y al Espíritu-Santo, que al Padre. En la apología de Atenágoras se lee: «Deum asserimus, et Filium ejus »Verbum, et Spiritum-Sanctum, virtute unitos..... Fi- »lius enim Patris mens, verbum, et sapientia est, et »effluentia ut lumen ab igne Spiritus.» San Ireneo (1) enseña que Dios Padre lo ha criado todo, y lo gobierna por el Hijo y el Espíritu-Santo: «Nihil enim indiget »omnium Deus, sed per Verbum et Spiritum suum »omnia faciens, et disponens et gubernans.» Empieza este santo doctor por establecer que Dios de nada necesita, é inmediatamente despues añade que todo lo hace por el Verbo y por el Espíritu-Santo; luego el Espíritu-Santo es el mismo Dios con el Padre. Dice tambien en otro lugar (2), que el Espíritu-Santo es criador y eterno, por oposicion al espíritu criado: »Alium autem est quod factum est, ab eo qui fecit; »afflatus igitur temporalis, Spiritus autem sempiter- »nus.» Luciano que vivia á principios del siglo segundo, pone esta respuesta en boca del interlocutor Trifon en un diálogo titulado *Philopatris* que se le atribuye, sobre esta pregunta que hace un gentil: *Quodnam igitur tibi jurabo?* «Deum alte regnantem.... Filium Patris, »Spiritum ex Patre procedentem, unum ex tribus, et »ex uno tria.» El pasaje es demasiado terminante para

(1) S. Iren., l. 1 adv. Hæres. c. 19.
(2) Ib., l. 5, c. 12.

que necesite comentario. Clemente Alejandrino escribia (1): «Unus quidem est universorum Pater, unus »est etiam Verbum universorum, et Spiritus-Sanctus »unus, qui et ipse est ubique.» Establece claramente en otro lugar (2) la divinidad y consustancialidad del Espíritu-Santo con el Padre y con el Hijo: «Gratias »agamus soli Patri, et Filio.... una cum Sancto-Espíri»tu, per omnia uni, in quo omnia, per quem omnia »unum, per quem est, quod semper est.» ¿Se puede enseñar en términos mas claros que las tres personas divinas son perfectamente iguales, y que no tienen entre sí mas que una sola y misma esencia? Tertuliano (3) hace profesion de creer: «Trinitatem unius di»vinitatis, Patrem, Filium, et Spiritum-Sanctum.» Y en otro lugar (4) dice: «Duos quidem definimus, Patrem, »et Filium, etiam tres cum Spiritu Sancto.... Duos ta»men Deos numquam ex ore nostro proferimus, non »quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus»Sanctus Deus, et Deus unusquisque, &c.» Hablando san Cipriano (5) de la Trinidad escribe: «Cum tres unum »sint, quomodo Spiritus-Sanctus placatus ei esse po»test, qui aut Patris aut Filii inimicus est.» Prueba en la misma carta que el bautismo conferido en el nombre solo de Cristo es enteramente nulo: «Ipse Christus gen»tes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate.» San Dionisio de Roma se expresa de esta manera en su carta contra Sabelio: «Non igitur dividenda in tres dei»tates admirabilis et divina unitas.... Sed credendum »est in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum »Jesum Filium ipsius, et in Spiritum-Sanctum.» Omi-

(1) Clem. Alex. Pædagog. l. 1, c. 6.
(2) Ib. l. 3, c. 7.
(3) Tertull. de Pudicit., c. 21.
(4) Ib. contr. Prax. c. 3.
(5) S. Cypr., ep. ad Subajan.

to referir aquí los testimonios de los padres que vivieron en los siglos siguientes, porque son innumerables: me limitaré á nombrar á los que entraron en la lid para combatir la herejía de Macedonio: hé aquí sus nombres: san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nazianzeno, san Gregorio de Nysa, san Epifanio, Dydimo, san Cirilo de Jerusalen, san Cirilo de Alejandría y san Ilario (1). Apenas apareció la herejía de Macedonio, cuando se reunieron de comun acuerdo para condenarla como contraria á la fe de toda la Iglesia.

16. Esta misma herejía fue condenada despues por muchos concilios generales y particulares. Lo fue primeramente (dos años despues que Macedonio la publicó) por el concilio de Alejandría, celebrado por san Atanasio en 372: se declara en él que el Espíritu-Santo es consustancial en la Trinidad. En 377 fue condenada por la santa sede en el sínodo de Ilyria; y por el mismo tiempo lo fué tambien, segun refiere Teodoreto (2), en otros dos sínodos romanos celebrados bajo el papa san Dámaso. En fin, fue proscripta de nuevo en el primer concilio de Constantinopla bajo el mismo santo, y se añadió este artículo al símbolo de la fe: «Credimus in Spiritum-Sanctum, Dominum et vivificantem »ex Patre procedentem, et cum Patre et Filio adorandum et glorificandum: qui locutus est per prophetas.» Ciertamente que es Dios aquel á quien debe darse el mismo culto que al Padre y al Hijo. Este concilio ha sido siempre reconocido por ecuménico, porque aunque no fuese compuesto mas que de ciento cincuenta obis-

(1) S. Athan., ep. ad Serap. — S. Basil. l. 3 y 5 contra Eunom. et lib. de Spir.-Sancto. — S. Greg. Nazianz. l. 5 de Theol. — S. Greg. Nyss., l. ad Eust. — S. Epiph. Hær. 74. — Dydim. l. de Spir.-Sancto. — S. Cyrill. Hier. Catech. 16 y 17. — S. Cyril. Alex., l. 7 de Trin. l. de Spir.-Sancto. — S. Hilar., l. de Trin.

(2) Thedoret., l. 2 Hist., c. 22.

pos todos de Oriente, habiendo los de Occidente definido lo mismo acerca de la divinidad del Espíritu-Santo, y reunidos con el papa san Dámaso, y hácia el mismo tiempo, con razon se ha mirado siempre esta definicion como una decision de la iglesia universal: este mismo símbolo fue confirmado despues por los concilios ecuménicos que siguieron, á saber: por los de Calcedonia, el de Constantinopla II y III, y el II de Nicea. Mas tarde anatematizó á Macedonio el cuarto concilio de Constantinopla, y definió que el Espíritu Santo es consustancial al Padre y al Hijo. En fin, el cuarto concilio de Letran (en el cap. 1.º *de Summa Trinit.*) concluyó con esta definicion: «Definimus, quod unus solus est verus »Deus, Pater, et Filius, et Spiritus-Sanctus, tres qui»dem personæ, sed una essentia, substantia seu natura »simplex omnino.» Añade que estas tres personas son *consubstantiales, coomnipotentes, et coæternæ, unum universorum principium.*

§. II.

Respuesta á las objeciones.

17. PRIMERA OBJECION. — Los socinianos que han renovado en los últimos tiempos las antiguas herejías, se apoyan en un argumento negativo para impugnar la divinidad del Espíritu Santo: dicen que no es llamado Dios en ninguna parte de la Escritura, ni se le propone á la adoracion ni invocacion de los hombres. Pero san Agustin (1) habia ya confundido al mismo Macedonio con esta respuesta: «Ubi legisti Patrem Deum ingenitum »vel innatum? et tamen verum est.» Con estas palabras queria dar á entender el santo doctor que hay cosas que no se hallan en las escrituras terminantemente, y que sin embargo son no menos incontestables, porque se encuen-

(1) S. Aug., l. 2 alias 3, contra Maxim. c. 3.

tron en términos equivalentes que tienen la misma fuerza para establecer su verdad. Por esta razon nos remitimos á los números 2, 4 y 6, en los cuales el Espíritu-Santo es ciertísimamente declarado Dios de una manera equivalente.

18. OBJECION SEGUNDA. — Dicen en segundo lugar que hablando san Pablo en su primera carta á los corintios de los beneficios que derrama Dios sobre los hombres, hace mencion del Padre y del Hijo, sin decir palabra del Espíritu-Santo. Respóndese á esto que no hay necesidad, al hacer mencion de Dios, el nombrar siempre expresamente á todas las personas divinas, puesto que en nombrando una, se cree nombrarlas todas, cuando se trata de las operaciones *ad extra*, que son operaciones indivisas de toda la Trinidad, pues que concurren á ellas de la misma manera todas las personas: «Qui benedicitur in »Christo, dice san Ambrosio (1), benedicitur in nomine »Patris, Filii, et Spiritus-Sancti, quia unum nomen, »potestas una; ita etiam ubi operatio Spiritus-Sancti »designatur, non solum ad Spiritum Sanctum, sed etiam »ad Patrem refertur, et Filium.»

19. TERCERA OBJECION. — Objetan lo tercero que el Espíritu-Santo era ignorado de los primeros cristianos, como puede verse por las Actas de los Apóstoles (XIX, 2), en donde se dice que preguntadas por san Pablo unas personas bautizadas si habian recibido el Espíritu-Santo, le respondieron: *Sed neque si Spiritus Sanctus est, audivimus.* Pero la respuesta á esto se encuentra en el mismo lugar que se nos opone, puesto que san Pablo replica inmediatamente: *In quo ergo baptizati estis?* y que estos responden: *In Joannis baptismate.* ¿Es muy extraño que ignorasen el Espíritu-Santo, no habiendo sido bautizados todavía con el bautismo mandado por Jesucristo?

(1) S. Ambr., l. 1 de Spir.-S. c. 3.

20. OBJECION CUARTA. — Dicen lo cuarto, que hablando del Espíritu-Santo el concilio de Constantinopla no le llama Dios. Se responde, que dicho concilio le declara Dios suficientemente llamándole: Señor, vivificante que procede del Padre, y que se le debe adorar y conglorificar con el Padre y el Hijo. La misma respuesta puede darse relativamente á san Basilio y á otros padres que no han llamado Dios expresamente al Espíritu-Santo. Ademas estos mismos padres han defendido vigorosamente la divinidad del Espíritu-Santo, y condenado á quien osare llamarle una criatura. Si san Basilio se abstuvo de llamarle Dios en sus discursos, se condujo así con una laudable prudencia en unos tiempos funestos en que los herejes buscaban la ocasion favorable de arrojar de sus sillas á los obispos católicos, y de entronizar á unos lobos en su lugar. San Basilio defiende la divinidad del Espíritu-Santo en mil pasajes de sus obras; bástenos referir aquí lo que escribia en el primer título del libro quinto contra Eunomio: «Quæ »communia sunt Patri, et Filio, sunt et Spiritui; nam »quibus designatur in scriptura Pater, et Filius esse »Deus, ejusdem designatur et Spiritus-Sanctus.»

21. OBJECION QUINTA. — Nos oponen lo quinto algunos pasajes de la Escritura; pero ó estos pasajes son equívocos, ó no hacen mas que probar la divinidad del Espíritu-Santo. Se fundan principalmente en el texto de san Juan (XV, 26): *Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis á Patre Spiritum veritatis, qui á Patre procedit.* Dicen que ser enviado implica sujecion y dependencia, y por consiguiente que el Espíritu-Santo no es Dios. Se responde que esto es verdad respecto de aquel á quien se envia por mandato; mas el Espíritu-Santo es enviado por el Padre y el Hijo por via de procesion segun que procede del uno y del otro. La mision *in divinis* consiste simplemente en que una persona divina aparece en un efecto sensible, que se le

atribuye con especialidad. Tal fue precisamente la mision del Espíritu-Santo cuando descendió al cenáculo para hacer á los apóstoles dignos de fundar la iglesia; asi como el Verbo eterno habia sido enviado por el Padre para encarnar, y rescatar á los hombres. Esta respuesta puede aplicarse igualmente á este otro pasaje de san Juan (XVI, 14 y 15): *Non loquetur à semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur.... ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* El Espíritu-Santo recibe del Padre y del Hijo la ciencia de todas las cosas, no porque adquiera conocimientos por via de instruccion, sino procediendo del Padre y del Hijo, sin la menor dependencia, y por pura necesidad de su naturaleza divina. Esto es lo que designan las palabras: *de meo accipiet*, que el Padre comunica al Espíritu-Santo por medio del Hijo, con la esencia divina, la sabiduría y todos los atributos del Hijo: «Ab illo audiet, escribe san Agustin (1), à quo procedit. Audire illi, scire est; scire vero, esse. Quia ergo non est à semetipso, sed ab illo à quo procedit, à quo illi est essentia, ab illo scientia. Ab illo igitur audientia, quod nihil est aliud quam scientia.» San Ambrosio (2) da la misma respuesta.

22. SEXTA OBJECION.—Nos objetan en sexto lugar estas palabras de san Pablo (Rom. VIII, 26): *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*; de donde concluyen que el Espíritu-Santo es capaz de gemidos, y que pide como lo hace un inferior. San Agustin (3) explica en qué sentido deben entenderse dichas palabras: «Gemitibus interpellat, ut intelligeremus, gemitibus interpellare nos facit.» San Pablo quiere decir, que el Espíritu-Santo por la gracia que nos confiere nos hace suplicantes, y llorosos haciéndonos pedir con grandes ge-

(1) S. Aug., Tract. 99 in Joan.
(2) S. Ambr., l. 2 de Spir.-S., c. 12.
(3) S. Aug., collat. cum Maximin.

midos, y en el mismo sentido es necesario entender este otro pasaje de san Pablo (II. Cor. II, 14): *Deo autem gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu.*

23. OBJECION SÉPTIMA.—Oponen tambien este pasaje de san Pablo (I. Cor. II, 10): *Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Pretenden que la palabra *scrutatur* denota en el Espíritu-Santo la ignorancia de los secretos de Dios. Se responde que esta palabra no significa aquí una investigacion, sino la simple contemplacion de toda la esencia divina, y de todas las cosas; en este mismo sentido se dice de Dios (Ps. VII, 10): *Scrutans corda et renes Deus*: lo cual significa que Dios conoce perfectamente todos los sentimientos, y pensamientos mas secretos del hombre. De donde concluye san Ambrosio (1): «Similiter ergo scrutator est Spiritus-Sanctus ut Pater, similiter scrutator ut Filius, cujus proprietate sermonis id exprimitur, ut videatur nihil esse quod nesciat.»

24. Objetan por último estas palabras de san Juan (cap. I): *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Luego el Espíritu-Santo, dicen, ha sido hecho, es pues una criatura. Se responde que no se puede decir que todas las cosas han sido hechas por el Verbo, porque sería necesario decir que tambien el Padre ha sido criado. El Espíritu-Santo no ha sido hecho, sino que procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, por una necesidad absoluta de la naturaleza divina, y sin la menor dependencia.

(1) S. Ambr., l. 2 de Spir.-S. c. 11.

DISERTACION CUARTA.

Refutacion de la herejía de los griegos, que dicen que el Espíritu-Santo procede solamente del Padre, y no del Hijo.

1. La conformidad de la materia nos obliga á colocar aquí la refutacion de la herejía de los griegos cismáticos, que niegan que el Espíritu-Santo procede del Hijo, y dicen que solamente procede del Padre: este funesto error estableció un muro de separacion entre la Iglesia latina, y griega. No estan de acuerdo los sábios acerca del autor de esta herejía. Hay quienes dicen que Teodoreto puso los fundamentos de aquel error en la refutacion que hizo del nono anatematismo de san Cirilo contra Nestorio; pero otros han salido con razon á la defensa de Teodoreto (ó de cualquiera otro que nos opongan los cismáticos), que en dicho lugar no quiso decir otra cosa sino que el Espíritu-Santo no era la criatura del Hijo, como pretendian los arrianos y macedonianos. Por lo demas no puede negarse que los escritos de Teodoreto, asi como de algunos otros Padres, dirigidos contra los arrianos y macedonianos, mal tenidos por cismáticos griegos, no habian dado ocasion á estos últimos de adherirse á este error, que hasta Focio estuvo reducido á un corto número de particulares. Pero desde que Focio usurpó el patriarcado de Constantinopla hácia el año 858, sobre todo desde el momento en que fue condenado por el papa Nicolás I, en 863, se constituyó no solamente jefe de este desgraciado cisma que dividia tantos años há la iglesia griega

de la latina, sino que fue tambien causa de que toda la iglesia griega adoptase la herejía que consiste en decir que el Espíritu-Santo procede del Padre solo, y no del Hijo. Los griegos, segun refiere Osio (1), hasta el concilio de Florencia celebrado el año 1429 renunciaron catorce veces á este error y se unieron á los latinos para volver á él despues. En fin, en el concilio de Florencia los griegos de concierto con los latinos redactaron la definicion de fe que establecia que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo: lo cual hacia esperar que esta última reunion seria durable; pero no fue así: los griegos se retiraron del concilio por la intriga de Marco de Efeso (como hemos dicho en nuestra *Historia de las Herejías*) (cap. IX, n. 31), y volvieron de nuevo á su error. Hablo de los griegos que estaban sujetos á los patriarcas de Oriente, porque los otros quedaron unidos á la iglesia romana en la misma fe.

§. I.

Se prueba que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

2. PRIMERA PRUEBA. — Se toma del texto de san Juan (XV, 26): *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis à Patre spiritum veritatis, qui à Patre procedit.* Este pasaje establece contra los arrianos y macedonianos que el Espíritu-Santo no solamente procede del Padre, cuyo dogma fue despues definido en el concilio de Constantinopla en estos términos: «Et »Spiritum Sanctum, Dominum, et vivificantem, et ex »Patre procedentem, &c.;» sino que prueba al mismo tiempo que el Espíritu-Santo procede del Hijo: hé aquí sus palabras: *quem ego mittam vobis*, las cuales se encuentran repetidas en otros lugares del mismo

(1) Osius, lib. de Sacerd. conjug.

evangelio de san Juan: *Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos* (Joan. XVI, 7); *Paracletus autem Spiritus-Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo* (Joan. XIV, 26). En la divinidad no puede ser enviada una persona sino por la otra de quien procede: asi el Padre que es el orígen de la divinidad, no consta en parte alguna de la escritura que sea enviado; y el Hijo que no procede mas que del Padre, se dice que es enviado por él; pero jamás por el Espíritu-Santo: *Sicut misit me vivens Pater* &c. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* &c. Luego si el Espíritu-Santo es enviado por el Padre y por el Hijo, es necesario que proceda de ambos; y esta consecuencia es tanto mas necesaria, cuanto que la mision de una persona divina por otra no puede hacer ni por via de mandato, ni de instruccion, ni de otra manera alguna, teniendo las tres personas divinas una autoridad igual, y una igual sabiduría. No queda, pues, cómo entender esta mision sino del orígen, y de la procesion de las personas, procesion que no implica dependencia ni desigualdad. Luego si el Espíritu-Santo es enviado por el Hijo, necesariamente procede de él. «Ab illo »itaque mittitur, à quo emanat,» dice san Agustin (1); y añade en seguida: «Sed Pater non dicitur missus, »non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.»

3. Replican los griegos que el Hijo no envia á la persona del Espíritu-Santo, sino únicamente los dones de la gracia, que se le atribuyen. Respondese á esto que semejante explicacion es inadmisible, puesto que se dice en el mismo lugar del Evangelio de san Juan, que el Espíritu de verdad enviado por el Hijo, procede del Padre: *Quem ego mittam vobis à Patre, Spiritus veritatis, qui à Patre procedit.* No son, pues, los

(1) S. Aug., l. 4 de Trin. c. 20.

dones del Espíritu-Santo los enviados por el Hijo, sino el mismo Espíritu de verdad que procede del Padre.

4. SEGUNDA PRUEBA. — Se prueba en segundo lugar este dogma por todos los pasajes de la Escritura, en los cuales el Espíritu-Santo es llamado el Espíritu del Hijo: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra* (Gal. IV, 6); asi como vemos que en otras partes es llamado el espíritu del Padre: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis* (Matth. X, 20). Si el Espíritu-Santo es llamado el espíritu del Padre, únicamente porque de él procede, ¿por qué razon será tambien llamado el espíritu del Hijo, sino porque procede tambien de él? Asi discurre san Agustin (1): «Cur non credamus quod »etiam de Filio procedat Spiritus-Sanctus, cum Filii, »quoque ipse sit Spiritus?» Y no se diga, como lo hacian los griegos, que el Espíritu-Santo es llamado el espíritu del Hijo porque la persona del Espíritu-Santo es consustancial al Hijo; porque en tal caso pudiera decirse igualmente que el Hijo es el espíritu del Espíritu-Santo, puesto que le es tambien consustancial. Tampoco puede decirse que es el espíritu del Hijo porque es su instrumento, ó porque es su santidad extrínseca, pues que esta clase de cosas no pueden decirse de las personas divinas. Luego el Espíritu es llamado el espíritu del Hijo, porque de él procede. Esto es lo que Jesucristo quiso dar á entender á sus discípulos, cuando habiéndose manifestado á ellos despues de su resurreccion, *insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum-Sanctum*, &c. (Joan. XX, 22). Sopló, *insufflavit, et dixit*, para designar que asi como el soplo procede de la boca, asi el Espíritu-Santo procedia de él. Escuchemos á san Agustin que hace valer esta prueba de una

(1) S. Aug., Tract. 99 in Joan.

manera admirable (1): «Nec possumus dicere, quod »Spiritus-Sanctus et à Filio non procedat; neque enim »frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dici»tur. Nec video quid aliud significare voluerit, cum »sufflans in faciem discipulorum ait: *Accipite Spiritum* »*Sanctum*. Neque enim flatus ille corporeus.... Substan»tia Spiritus-Sancti fuit, sed demonstratio per con»gruam significationem, non tantum à Patre, sed à »Filio procedere Spiritum Sanctum.»

5. TERCERA PRUEBA.—Se halla la prueba de dicha verdad en todos los lugares de la Escritura en donde se dice que el Hijo tiene todo lo que tiene el Padre, y que el Espíritu-Santo recibe del Hijo. Nótense estas palabras de san Juan (XVI, 13 y sig.): *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem; non enim loquetur à semetipso, sed quæcumque audiet loquetur, et quæ ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Es terminante segun este pasaje, que el Espíritu-Santo recibe del Hijo, *de meo accipiet*. Cuando se trata de las personas divinas, no puede decirse que una recibe de la otra, sino en el sentido que procede de ella. Recibir y proceder son una misma cosa; y sería absurdo el decir que el Espíritu-Santo, que es Dios como el Hijo, y que tiene con el Hijo la misma naturaleza, recibe de él la ciencia ó la doctrina. Si recibe del Hijo como consta por las Escrituras, es pues porque procede de él, y de él recibe por comunicacion la naturaleza y todos los atributos.

6. Se equivocan los griegos cuando creen eludir la fuerza de esta prueba, replicando que Jesucristo no dice que el Espíritu-Santo recibe *à me*, sino *de meo*.

(1) S. Aug., l. 4, de Trin. c. 20.

es decir *de meo Patre.* Mas ésta respuesta no es valedera, porque el mismo Jesucristo explica por las palabras siguientes lo que quiso decir: *Quæcumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet:* Con esta doctrina nos lo enseña todo á la vez, á saber, que el Espíritu-Santo recibe del Padre y del Hijo, porque procede de ambos. La razon de esto es clara, si el Hijo posee todo lo que tiene el Padre (excepto la sola paternidad que dice oposicion relativa con la filiacion), y el Padre tiene la propiedad de ser principio del Espíritu-Santo; luego el Hijo tambien debe serlo, porque de lo contrario careceria de alguna cosa de las que el Padre posee. Asi lo eseña expresamente Eugenio IV en su carta de union: «Quoniam omnia quæ »Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio gignendo dedit, »præter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus-Sanctus »procedit ex Filio, ipse Filius æternaliter habet, á »quo etiam æternaliter genitus est.» San Agustin (1) habia dicho mucho antes que Eugenio IV: «Ideo ille »Filius est Patris de quo est genitus: iste autem Spiri»tus utriusque quoniam de utroque procedit. Sed »ideo cum de illo Filius loqueretur, ait: *de Patre pro»cedit*, quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui »talem Filium genuit.... Et gignendo, ei dedit ut etiam »de ipso procederet Spiritus.» Previene aquí el santo doctor la objecion de Marco de Efeso, que consiste en decir, que solamente se habla en las Escrituras de que el Espíritu-Santo procede del Padre, y no del Hijo; pero san Agustin habia respondido ya que si la Escritura no menciona mas que la procesion del Padre, es porque engendrando al Hijo le comunica tambien la propiedad de ser principio del Espíritu-Santo: «Gignendo, »ei dedit, ut etiam de ipso procederet Spiritus»Sanctus.»

(1) S. Aug., l. 2, alias 3, contra Maxim. c. 14.

7. San Anselmo (1) confirma esta verdad con un principio recibido por todos los teólogos, á saber, que: *In divinis omnia sunt unum, et idem, ubi non obviat relationis oppositio.* Segun este principio no hay en Dios otras cosas realmente distintas, sino las que tienen entre sí una oposicion relativa de producto y producente. El primer producente no puede producirse á sí mismo; porqué en otro caso existiria y no existiria al mismo tiempo; existiria porque se produciria á sí mismo, y sin embargo no podria existir sin ser antes producido; lo cual es manifiestamente absurdo. Tambien repugna esto al axioma incontestable de que, *nemo dat quod non habet*; porque si el producente se diera el ser á sí propio antes de ser producido, se daria á sí mismo el ser que no tiene. ¿Pero Dios no existe por sí mismo? Indudablemente que Dios tiene el ser por sí mismo; pero es falso que á sí mismo se dé el ser: Dios es un ser necesario que en virtud de esta necesidad siempre existió, y siempre existirá, y él es quien da el ser á todo; si por un instante dejase de existir, cesarian todas las cosas en el acto. Mas volvamos á la cuestion: el Padre es el principio de la divinidad, y es distinto del Hijo por la oposicion de producente á producido que entre ambos existe. Al contrario nada de lo que hay en Dios tiene entre sí oposicion relativa, todas las cosas son en Dios idénticas, son absolutamente una sola y misma cosa. De donde debe concluirse que el Padre es una misma cosa con el Hijo en todo lo que con él no está relativamente opuesto; y por cuanto el Padre no se opone relativamente al Hijo, ni este al Padre, en lo que concierne al principio y á la espiracion del Espíritu-Santo, por lo mismo, aunque el Espíritu-Santo sea producido por espiracion del Padre y del Hijo, de quienes procede, es un artículo de fe de-

(1) S. Anselm., lib. de Proc. Spir.-S., c. 7.

finido por los concilios, el de Lyon II y el de Florencia, que el Espíritu-Santo procede de un solo principio y de una sola espiracion, y no de dos principos y dos espiraciones: «Nos damnamus (dicen los padres del primer concilio »citado), et reprobamus omnes, qui temerario ausu as»serunt, quod Spiritus-Sanctus ex Patre et Filio, tan»quam ex duobus principiis, non tanquam ab uno »procedat &c.» Y los padres del concilio de Florencia declaran: «Definimus quod Spiritus-Sanctus à Patre »et Filio eternaliter, tanquam ab uno principio et uni»ca spiratione, procedat &c.» En efecto, una misma es la virtud en el Padre y en el Hijo de producir por espiracion al Espíritu-Santo, y bajo este aspecto no hay entre los dos oposicion relativa, asi como no se cesa de oir que hay un solo criador, aunque el mundo haya sido criado por el Padre, por el Hijo, y por el Espíritu Santo, en razon á que no hay mas que un solo poder de criar, que pertenece igualmente á las tres personas divinas; de la misma manera, en cuanto no hay mas que una sola virtud de producir por espiracion al Espíritu-Santo, la cual se halla igualmente en el Padre y en el Hijo, debe decirse que es uno solo el principio, y una sola la espiracion del Espíritu-Santo. Pero pasemos á otras pruebas de la cuestion principal, que consiste en que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

8. PRUEBA CUARTA.—Se prueba en cuarto lugar que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo por èste otro argumento, que emplearon los latinos contra los griegos en el concilio de Florencia, cuyo argumento está concebido en estos términos: Si el Espíritu Santo no procediese del Hijo, no seria distinto de él: la razon de esto es clara: no puede haber en Dios (como ya he dicho) distincion real sino entre las cosas que media oposicion relativa de producente á producido. Luego si el Espíritu-Santo no procediese del

Hijo, no habria entre los dos dicha oposicion; y por consiguiente la una de estas personas no seria distinta de la otra. A una razon tan convincente responden los griegos, que en este mismo caso existiria una distincion entre las dos personas, una vez que el Hijo procederia por el entendimiento del Padre, en vez que el Espíritu-Santo procederia por la voluntad. Pero contextan los latinos con razon que esto no basta para establecer una distincion real entre el Hijo y el Espíritu-Santo, que á lo mas seria una distincion virtual, tal como la que existe en Dios entre el entendimiento y la voluntad; pero la fe católica enseña que las tres personas divinas, aunque tienen una misma naturaleza y una misma sustancia, no son menos realmente distintas ente sí. Es verdad que algunos padres como san Agustin y san Ambrosio dijeron que el Hijo y el Espíritu Santo se distinguian tambien el uno del otro, en que procedian, el uno del entendimiento, y el otro de la voluntad; pero en esto no pretendian hablar mas que de la causa remota de aquella distincion; y estos mismos padres enseñaron al contrario, y de una manera clara y expresa que la causa próxima y formal de la distincion real que existe entre el Hijo y el Espíritu-Santo, no puede ser otra que la oposicion relativa que resulta de que el Espíritu-Santo procede del Hijo. Hé aquí, como se expresa san Gregorio Niseno (1): «Distinguitur Spiritus-Sanctus à Filio, quod per ipsum »est.» Y el mismo san Agustin (2), de quien se prevalen nuestros adversarios, dice: «Hæc solo numerum »insinuant, quod ad invicem sunt;» y san Juan Damasceno (3). «In solis autem proprietatibus, nimirum »paternitatis, filiationis et processionis, secudum cau-

(1) S. Greg. Nyss., l. ad Ablavium.
(2) S. Aug., Tract. 39 in Joan.
(3) S. Joan., Damasc. l. 1 de Fide, c. 11.

»sam, et causatum discrimen advertimus.» El Concilio XI de Toledo (en el capítulo I) dice: «In relatione »personarum numerus cernitur; hoc solo numerum insi»nuant quod ad invicem sunt.»

9. PRUEBA QUINTA.—Se demuestra en fin este dogma de la fe católica por la tradicion de todos los siglos, que se manifiesta en los escritos aun de los padres griegos cuya autoridad reconocen nuestros adversarios, y tambien en los de algunos otros padres latinos que escribieron antes del cisma de los griegos. San Epifanio en su *Anchora* dice: «Christus ex Patre creditur, Deus »de Deo, et Spiritus ex Christo, aut ex ambobus. Spi»ritus ex Spiritu.» San Cirilo escribe (1): «Et ex Deo »quidem secundum naturam Filius (genitus enim ex Deo »et ex Patre), proprius autem ipsius, et in ipso, et ex »ipso Spiritus est.» Y en otra parte (2): «Quoniam ex »essentia Patris Filiique Spiritus, qui procedit ex Patre »et ex Filio.» Lo mismo se encuentra en san Atanasio (3) expresado en términos equivalentes: «Nec Spiritus »Verbum cum Patre conjungit, sed potius Spiritus hoc »à Verbo accipit.....; quæcumque Spiritus habet, hoc à »Verbo habet.» San Basilio (4) responde á un hereje que le preguntaba por qué el Espíritu-Santo no se llamaba el Hijo del Hijo: «Non quod ex Deo non sit per Filium »sed ne Trinitas putetur esse infinita multitudo, si quis »eam suspicaretur, ut fit in hominibus, filios ex filiis »habere.» Entre los padres latinos, hé aquí cómo se expresa Tertuliano (5): «Filium non aliunde deduco, »sed de substantia Patris....; Spiritum non aliunde pu»to, quam à Patre per Filium.» San Ilario (6) dice: «Lo-

(1) S. Cyrill., in Joel. c. 2.
(2) Ib., l. 14 Thesaur.
(3) S. Athan., orat. 3 contra Arian. n. 24.
(4) S. Basil., l. 5 contra Eunom.
(5) Tertull., cont. Prax., c. 4.
(6) S. Hilar., l. 2 de Trin.

»qui de eo (Spiritu-Sancto) non necesse est, qui Patri »et Filio auctoribus confitendus est.» San Ambrosio (1): «Spiritus quoque Sanctus cum procedit à Patre et Filio, «&c.» Y en otro lugar (2): «Spiritus-Sanctus vere Spi»ritus, procedens quidem à Patre et Filio, sed non est »ipse Filius.»

10. Me abstengo de referir los testimonios de otros padres, ya griegos ya latinos, que fueron reunidos en el concilio de Florencia por el teólogo Juan contra Marcos de Efeso, cuyas vanas sutilezas refutó entonces tan victoriosamente el mismo Juan. Pero lo que importa mas que todo, es la autoridad de muchos concilios generales que establecieron sólidamente este dogma; tales son el de Efeso, el de Calcedonia, y el II y III de Constantinopla, que aprobaron la carta sinódica de san Cirilo de Alejandria, en la cual se dice expresamente que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo: «Spiritus appe»llatus est veritatis, et veritas Christus est; unde et ab »isto similiter, sicut ex Patre, procedit.» En el concilio IV de Letran, celebrado el año 1215, bajo el pontificado de Inocencio III, definieron los latinos de acuerdo con los griegos (cap. 153): « Pater à nullo, Filius au»tem à solo Patre, ac Spiritus autem ab utroque pari»ter, absque initio semper, ac sine fine.» En el concilio II de Lyon celebrado el año 1274, bajo el pontificado de Gregorio X, cuando los griegos se reunieron de nuevo con los latinos, se definió de comun acuerdo (como ya se ha dicho), que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo: «Fideli ac devota confessione fatemur, quod »Spiritus-Sanctus ex Patre et Filio, non tanquam ex »duobus principiis, sed tanquam ab uno principio, non »duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit.»

11. Finalmente en el concilio de Florencia celebrado

(1) S. Ambros., l. 1 de Espir.-S., c. 11 al 10.
(2) Ibid. de Symb. ap., c. 30.

el año 1438, bajo el pontificado de Eugenio IV, en donde nuevamente se reunieron los griegos con los latinos, se redactó de comun acuerdo esta definicion de fe: «Ut hæc fidei veritas ab omnibus christianis credatur »et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiri- »tus-Sanctus ex Patre et ex Filio æternaliter tanquam »ab uno principio et una spiratione procedit..... Defini- »mus in super explicationem verborum illorum *filioque*, »veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc neces- »sitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse oppositam.» Todos estos concilios en los cuales unidos los griegos á los latinos definieron que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, nos ofrecen contra los cismáticos un argumento invencible para convencerlos de herejía; de otro modo seria preçiso decir que toda la iglesia latina y griega reunida en tres concilios generales definió un error.

12. En cuanto á razones teológicas adoptamos arriba las dos mas principales. La primera es que el Hijo posee todo lo que tiene el Padre, excepto la sola paternidad, que es incompatible con la filiacion: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt* (Joan. XVI, 15). Luego si el Padre tiene la virtud de producir al Espíritu-Santo por espiracion, debe tambien pertenecer al Hijo esta misma virtud productiva, puesto que no hay oposicion relativa entre la espiracion activa y la filiacion. La segunda razon teológica que hemos adoptado es, que si el Espíritu-Santo no procediese del Hijo, no seria realmente distinto de él, porque no habria entre ellos ni oposicion relativa, ni distincion real; y esto destruiria el misterio de la Trinidad. Las demas razones que alegan los teólogos, ó estan contenidas en estas, ó no son mas que razones de congruencia, por lo cual creemos deber omitirlas.

§. II.

Respuesta á las objeciones.

13. PRIMERA OBJECION.—En primer lugar se alega que la Escritura solamente dice que el Espíritu-Santo procede del Padre, y no que proceda del Hijo. Ya hemos respondido á esto en el núm. 6. Bástenos decir aquí, que si la sagrada Escritura no ha expresado este dogma en términos formales, lo ha hecho al menos en términos equivalentes, como ya lo hemos demostrado arriba. Por otra parte, los griegos reconocen igualmente que los latinos la autoridad de la tradicion; y esta tradicion nos enseña que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

14. SEGUNDA OBJECION.—Se dice que en el concilio I de Constantinopla, en el cual se definió la divinidad del Espíritu-Santo, no se definió que procede del Padre y del Hijo, sino únicamente del Padre. A esto se responde, que si el concilio no proclamó este dogma fue porque entonces no se trataba de saber si el Espíritu-Santo procede del Hijo. Los macedonianos y eunomeos negaban que el Espíritu-Santo procediese del Padre, y con esto negaban la divinidad del Espíritu-Santo: hé aquí por que se contentó el concilio con definir que el Espíritu-Santo procede del Padre. La iglesia no da definiciones de fe sino á medida que aparecen los errores; y así vemos que en lo sucesivo declaró en muchos concilios generales, que el Espíritu-Santo procede tambien del Hijo.

15. TERCERA OBJECION.— Se dice que habiendo leido públicamente el sacerdote Carisio en el concilio de Efeso un símbolo compuesto por Nestorio, en donde se decia que el Espíritu-Santo no era del Hijo, y que no tenia su sustancia por el Hijo, no fue este artículo cen-

surado por los padres del concilio. Se responde 1.º, que era posible que negase Nestorio en el sentido católico que el Espíritu-Santo fuese del Hijo, es decir, que fuese una criatura del Hijo, como pretendian los macedonianos, quienes sostenian que habia recibido el ser del Hijo lo mismo que todas las demas criaturas: 2.º, que en el concilio de Efeso no se trataba del dogma de la procesion del Espíritu Santo, y esta fue la razon por que nada quiso definir sobre este particular: como ya hemos indicado, los concilios se imponian la obligacion de no tomar parte en las cuestiones incidentales, para ocuparse exclusivamente de la condenacion de los errores que corrian entonces.

16. OBJECION CUARTA. — Oponense ciertos pasajes de los padres que al parecer niegan que el Espíritu-Santo procede del Hijo. San Dionisio (1) escribe: «Solum Patrem esse divinitatis fontem consubstantialem.» San Atanasio (2) dice: «Solum Patrem causam esse duorum.» San Máximo (3): «Patres non concedere Filium »esse causam, id est principium Spiritus-Sancti.» Y san Juan Damasceno (4): «Spiritum-Sanctum et ex Patre »esse statuimus, et Filii Spiritum appellamus.» A estos pasajes añaden algunos otros de Teodoreto; y alegan finalmente el hecho del papa Leon III, que quiso se descartase del símbolo de Constantinopla la adicion *Filioque* hecha por los latinos, y que para eterna memoria se grabase en láminas de plata el mismo símbolo sin adicion. Se responde que todos estos alegatos nada prueban en favor de los griegos. San Dionisio dice que solo el Padre es la fuente de la divinidad porque él solo es su primer orígen, el primer principio sin principio que no procede de ninguna otra persona de la Trinidad. En el mismo sentido

(1) S. Dionys., l. 1 de Div. nom. c. 2.
(2) S. Athan., Q. de Nat. Dei.
(3) S. Maxim., ep. ad Marin.
(4) S. Joan. Damas., l. 1 de Fide orth. c. 11

es necesario entender este pasaje de san Gregorio Nazianceno (1): «Quidquid habet Pater, idem Filii est, excepta »causa.» No intenta el santo decir otra cosa sino que el Padre es primer principio; y bajo este aspecto es especialmente causa del Hijo y del Espíritu-Santo, puesto que el Hijo mismo no es primer principio por cuanto trae su orígen del Padre; pero esto no impide para que el Hijo sea con el Padre el principio del Espíritu-Santo, como lo enseñan san Basilio, san Juan Crisóstomo, san Atanasio y otros padres citados en el núm. 9. La misma respuesta se aplica tambien al pasaje de san Máximo, y con tanta mas razon, segun observa el sabio Petavio (2), cuanto que entre los griegos la palabra *principio* significa primera fuente y primer orígen, lo cual realmente no conviene mas que al Padre.

17. En cuanto al pasaje de san Juan Damasceno se puede responder que el santo se explica con reserva en dicho lugar atendiendo á los macedonianos que pretendian que el Espíritu-Santo era la criatura del Hijo; y por una precaucion semejante no quiso que se llamase á la Santísima Vírgen, madre de Cristo: «Christi pa»ram Virginem sanctam non dicimus,» temiendo favorecer la herejía de Nestorio, que la llamaba madre de Cristo, á fin de introducir con esto dos personas en Jesucristo. Por lo demas, como hizo observar muy bien Bessarion en el concilio de Florencia (3), san Juan Damasceno emplea la partícula *ex* para designar el principio sin principio, que no puede ser mas que el Padre. A pesar de todo, san Juan Damasceno enseña que el Espíritu-Santo procede del Hijo, ya en el pasaje en cuestion, en donde le llama el Espíritu del Hijo, ya en este otro que sigue al mismo capítulo: «Quemadmodum vi»delicet ex sole est radius et splendor; ipse enim (*el Pa-*

(1) S. Greg. Naz., orat. 24 ad episc.
(2) Petav., l. 7 de Trin. c. 17, n. 12.
(3) Bessarion, orat. pro unit.

»*dre*) et radii et splendoris fons est; per radium autem »splendor nobis communicatur, absque ipse est qui nos »collustrat, et à nobis percipitur.» El santo doctor compara aquí al Padre con el sol, al Hijo con el rayo, y al Espíritu-Santo con el esplendor; y así demuestra claramente que á la manera que el esplendor procede del sol y del rayo, el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

18. Con respecto á Teodoreto, ó su autoridad no es competente en este punto, porque sobre él estaba en oposicion con san Cirilo, ó no tenia mas objeto que el de confundir á los macedonianos que decian que el Espíritu-Santo era la criatura del Hijo. En fin el papa Leon III no negó el dogma católico de la procesion del Espíritu-Santo, en lo cual estaba de acuerdo con los diputados de la iglesia galicana, y del emperador Carlo-Magno, como consta de las actas de la diputacion consignadas en el tomo segundo de los concilios de la Francia; sino que desaprobó únicamente la adicion de estas palabras *Filioque*, hecha en el símbolo sin una necesidad suficiente, y sin el beneplácito de toda la iglesia. Esta adicion se hizo despues en concilios generales, cuando por una parte la necesidad reclamaba esta medida, despues de haber vuelto los griegos muchas veces á sus errores, y por otra cuando la iglesia universal se hallaba reunida en concilio.

19. OBJECION QUINTA. — La última objecion de los griegos está fundada en este raciocinio: Si el Espíritu-Santo procediese del Padre y del Hijo, habria dos principios, y no un solo principio del Espíritu-Santo, puesto que serian dos las personas que le producirian. Ya se ha respondido á esta objecion en el núm. 6; pero daremos á esta respuesta la mayor claridad posible. Aunque el Padre y el Hijo sean dos personas realmente distintas, sin embargo no son dos principios, sino un solo principio del Espíritu Santo, porque la virtud por la cual le pro-

ducen es una, y absolutamente la misma en el Padre y en el Hijo; ni el Padre es principio del Espíritu-Santo por la paternidad, ni el Hijo por la filiacion, porque entonces serian dos principios; sino que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu-Santo por la espiracion activa, que siendo una sola y la misma, siendo comun é indivisible en el Padre y el Hijo, estas dos personas, no son dos principios del Espíritu-Santo; y aunque haya dos personas que le producen por espiracion, no hay sin embargo mas que una sola espiracion. Todo lo cual se halla claramente expresado en la definicion del concilio de Florencia.

DISERTACION QUINTA.

Refutacion de la herejía de Pelagio.

1. No es mi plan el refutar aquí todos los erores de Pelagio sobre el pecado original, y sobre el libre albedrío; me limitaré á los relativos á la gracia. He dicho ya en la historia que de ellos he escrito (cap. V, artículo 11, núm. 6), que la herejía principal de Pelagio consistió en negar la necesidad de la gracia para evitar el mal y hacer el bien; referí en el mismo lugar los diversos subterfugios á que recurrió para declinar la calificacion de hereje, diciendo ya que la gracia no es otra cosa que el libre albedrío que Dios nos ha dado, ya que la ley que nos enseña cómo debemos vivir, ya el buen ejemplo de Jesucristo, ya el perdon de los pecados, ya tambien una pura iluminacion interior en el entendimiento para conocer el bien y el mal; aunque Julian, discípulo de Pelagio, admitió tambien la gracia de la voluntad; pero ni

Pelagio ni los pelagianos admitieron jamás la necesidad de la gracia: apenas reconocieron que fuese necesaria para hacer mas fácil la práctica del bien; y negaron que esta gracia fuese gratuita, queriendo que se concediese segun nuestros méritos naturales. Tenemos, pues, que establecer dos puntos, el uno relativo á la necesidad de la gracia, y el otro á su gratuitidad.

§. I.

De la necesidad de la gracia.

2. PRIMERA PRUEBA. — Se toma de esta sentencia de Jesucristo (Joan. VI, 44): *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Es manifiesto por estas solas palabras que nadie puede hacer una accion buena en el órden sobrenatural sin el auxilio de la gracia interior. Se confirma esta verdad con otra sentencia del mismo Evangelio (XV, 5): *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo; hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere.* Asi que segun la enseñanza de Jesucristo nada podemos por nosotros mismos en el órden de la salvacion; luego nos es absolutamente necesaria la gracia para toda buena accion; sin ella, dice san Agustin, no podemos adquirir mérito alguno para la vida eterna: «Ne quisquam putaret, parvum »aliquem fructum posse à semetipso palmitem ferre, »cum dixisset *hic fert fructum multum*, non ait, quia »sine me parum potestis facere, sed *nihil potestis face- »re*: sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non »potest, sine quo nihil fieri potest.» Se prueba en segundo lugar la necesidad de la gracia por lo que dice san Pablo (á quien los santos padres llaman el predicador de la gracia), escribiendo á los filipenses (Phil. II, 12 y 13): *Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis, et velle, et perficere.* Co-

mienza desde luego exhortándolos á que sean humildes, *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes*, á ejemplo de Jesucristo que, añade el apóstol, *humiliavit semetipsum usque ad mortem*, en seguida les hace saber que Dios es quien obra en ellos todo el bien, insinuándoles esta sentencia de san Pedro (I Petr. v, 5), *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. San Pablo, en una palabra, quiere convencernos de la necesidad de la gracia para querer y ejecutar toda accion buena, y nos enseña que por esta razon debemos ser humildes, porque de otro modo nos hariamos indignos de ella, y á fin de que los pelagianos no pudiesen decir que no se trata aquí de la necesidad absoluta de la gracia, sino de su necesidad para obrar el bien mas facilmente, segun ellos lo entienden, añade el mismo santo en otro lugar (I Cor. XII, 3): *Nemo potest, dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu-Sancto*. Si, pues, no podemos ni aun pronunciar el nombre de Jesus de una manera provechosa á nuestra alma, sin la gracia del Espíritu-Santo, cuánto menos podremos obrar nuestra salvacion sin el auxilio de esta misma gracia.

3. SEGUNDA PRUEBA.—Nos enseña san Pablo que la gracia de la ley no nos basta, como pretendia Pelagio, porque tenemos necesidad de la gracia actual para poder observar la ley (Gal. II, 21): *Si per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est*. Por *justicia* es menester entender la observancia de los preceptos, segun este otro pasaje de la Escritura (I Joan. III, 7): *Qui facit justitiam, justus est*. Asi, quiere decir el apóstol: Si el hombre puede observar la ley con el auxilio solo de la ley, en vano pues ha muerto Jesucristo. Pero no, ciertamente que tenemos necesidad de la gracia que Jesucristo nos ha procurado por su muerte. Tanto falta para que la ley baste para observar los preceptos, que al contrario, la ley ha llegado á ser para nosotros una ocasion, como dice el mismo

apóstol, de traspasar los preceptos, puesto que por las prohibiciones de la ley entró la concupiscencia en nosotros: *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam; sine lege enim peccatum mortuum erat; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit* (Rom. VII, 8 y 9). San Agustin explica de qué manera nos hace mas culpables que inocentes el conocimiento de la ley: Nace esto, dice el santo doctor (1), de la condicion de nuestra corrompida voluntad que es tal, que por el amor que tiene á la libertad, se inclina con mas vehemencia hácia las cosas prohibidas, que hácia las que son permitidas. Es, pues, cosa de la gracia el hacernos amar y practicar el bien que conocemos deber hacer, como expresa el concilio II de Cartago: «Ut quod faciendum cognovimus, »per gratiam præstatur, etiam facere dirigamus, atque »valeamus.» ¿Quién pudiera sin la gracia cumplir el primero y mas importante de todos los preceptos que consiste en amar á Dios? *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. V, 5). La caridad es un puro don de Dios que no podemos obtener por nuestras propias fuerzas. «Amor Dei, »quo pervenitur ad Deum, non est nisi à Deo,» escribe san Agustin (2). ¿Quién pudo sin la gracia vencer jamás las tentaciones, al menos las graves? Hé aquí cómo habla David (Psal. CXVII, 13): *Impulsus eversus sum, ut caderem, et Dominus suscepit me.* Salomon dice (Sap. VIII, 21): *Nemo potest esse continens* (es decir, vencer los movimientos de incontinencia), *nisi Deus det.* Por esto el apóstol despues de haber hablado de las tentaciones que nos asaltan, añade (Rom. VIII, 37): *Sed in his omnibus superamus propter eum*; y en otro lugar dice (I Cor. II, 14): *Deo gratias, qui semper*

(1) S. Aug., l. de Spir.-S. et litt.
(2) Ibidem, l. 4, contr. Julian. c. 3.

triumphat nos in Chrito Jesu. Si san Pablo da gracias á Dios por la victoria que consiguió contra las tentaciones, es porque se reconocia deudor de esta victoria á la gracia. Serian ridículas estas acciones de gracias, dice san Agustin (1), si la victoria no viniese de Dios: «Irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ob »hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donavit, ipse, nec »fecit.» Todo esto demuestra cuán necesaria es tanto para hacer el bien como para evitar el mal.

4. PRUEBA TERCERA.—Pero veamos la razon teológica de la necesidad de la gracia. Los medios deben ser proporcionados al fin: consistiendo pues nuestra salvacion eterna en gozar de Dios sin enigmas, lo que ciertamente es un fin de órden sobrenatural; claro es que los medios que conduzcan á este fin, deben ser tambien sobrenaturales. Todo lo que conduce á la salvacion es un medio en órden á la salvacion misma; y por consiguiente nuestras fuerzas naturales no bastan solas para hacernos obrar cosa alguna en órden á la salud eterna, si por la gracia no son elevadas á un órden superior, puesto que la naturaleza no puede hacer por sí misma lo que la es superior, como acontece con los actos de un órden sobrenatural. A la debilidad de nuestras fuerzas naturales que son incapaces de producir actos sobrenaturales, se agrega la corrupcion de nuestra naturaleza ocasionada por el pecado, lo cual nos hace sentir mas la necesidad de la gracia.

§. II.

De la gratuitidad de la gracia.

5. PRIMERA PRUEBA.—Nos revela el apóstol en muchos lugares que la gracia divina es enteramente

(1) S. Aug., in loc. cit. ad Corinth.

gratuita, y únicamente la obra de la misericordia de Dios, que no depende de nuestros méritos naturales. Dice (Phil. I, 29): *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.* Segun pues lo observa san Agustin (1), es un don de Dios que nos adquirió Jesucristo no solamente el sufrir por su amor, sino tambien el creer en él; luego si es don de Dios, no puede ser el fruto de nuestros méritos: «Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque »dixit esse donatum; nec ait, ut plenius et perfectius »credatis, sed ut credatis in eum.» La misma doctrina enseña el apóstol en su primera carta á los corintios cuando dice (c. VII, 25): *Misericordiam consecutus à Domino, ut sim fidelis.* Si por la misericordia de Dios somos fieles, no es pues por nuestro mérito. «Non ait (dice »san Agustin en el lugar citado) quia fidelis eram; fideli »ergo datur quidem, sed datum est etiam ut esset »fidelis.»

6. PRUEBA SEGUNDA.—Para convencerse de que cuantas luces y fuerza nos da Dios para obrar, no son efecto de nuestro mérito, sino un don enteramente gratuito suyo, basta leer este otro pasaje de san Pablo (I Cor. IV, 7): *Quis te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Si la gracia se concediese segun nuestros méritos naturales procedentes de las solas fuerzas de nuestro libre albedrío el hombre que obra su salvacion se discerniria él mismo de aquel que no la obra. Y como observa con razon san Agustin, si Dios no nos diese mas que el libre albedrío, es decir, una voluntad libre que pudiese ser indiferentemente buena ó mala, segun el uso que de ella hiciesemos, suponiendo que la voluntad viniese de nosotros y no de Dios, lo que procediese de nosotros, seria mejor que lo proce-

(1) S. Aug., l. de Prædest. ss., c. 2.

dente de Dios: «Nam si nobis libera quædam voluntas »ex Deo, quæ adhuc potest esse vel bona, vel mala; »bona vero voluntas ex nobis est, melius est id quod à »nobis, quam quod ab illo est (1).» Pero no, enseña el apóstol terminantemente que todo lo que tenemos de Dios, se nos ha dado gratuitamente, y que por lo mismo de nada podemos gloriarnos.

7. TERCERA PRUEBA.—El dogma en fin de la gratuitidad de la gracia se halla confirmado en estas palabras de la carta del mismo apóstol á los Romanos (11, 5 y 6): *Sic ergo et in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* (Por *reliquiæ* entiende aquí el corto número de judíos que creyeron, en comparacion de todos los demas que permanecieron en la incredulidad.) *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia.* No podia san Pablo expresar de una manera mas clara esta verdad católica, que la gracia es un don gratuito de Dios, y que no depende de los méritos de nuestro libre albedrío, sino de la pura liberalidad del Señor.

§. III.

Se prueba la necesidad y gratuitidad de la gracia por la tradicion, confirmada por las decisiones de los concilios, y de los sumos pontífices.

8. San Cipriano (2) establece como una máxima fundamental en esta materia la sentencia siguiente: «In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est.» San Ambrosio (3) escribe: «Ubique Domini virtus studiis »cooperatur humanis, ut nemo possit edificare sine

(1) S. Aug. l. 2 de peccat. merit. c. 18.
(2) S. Cyp. l. 3 ad Quirin. c. 4.
(3) S. Ambr. l. 7 in Luc. c. 3.



»Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quic-»quam incipere sine Domino.» San Juan Crisóstomo (1) dice: «Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi par-»tes vindicat;» y en otra parte (2): «Quia in nostra vo-»luntate totum post gratiam Dei relictum est, ideo et »peccantibus supplicia proposita sunt, et bene operan-»tibus retributiones.» Se expresa de una manera toda-vía mas clara en otro lugar (3): «Igitur quod accepisti, »habes; neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid »habes, non enim merita tua hæc sunt, sed Dei gratia, »quamvis fidem adducas, quamvis dona, quamvis doc-»trinæ sermonem, quamvis virtutem, omnia tibi inde »provenerunt. Quid igitur habes, quæso, quod accep-»tum non habeas? num ipse per te recte operatus es? »Non sane, sed accepisti.... Propterea cohibearis opor-»tet, non enim tuum ad munus est, sed largientis.» Enseña san Gerónimo (4) que: «Dominum gratia sua »nos in singulis operibus juvare, atque substentare.» Y en otro lugar (5): «Velle et nolle nostrum est; ip-»sumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nos-»trum non est;» y en otra parte (6): «Velle et curre-»re meum est; sed ipsum meum sine Dei semper auxi-»lio non erit meum.» Omito muchos otros testimonios de los padres, que pudiera citar, para pasar á los sínodos.

9. No es mi ánimo el referir aquí todos los decre-tos de los sínodos particulares contra Pelagio: me aten-dré á las decisiones de algunos aprobados por la santa sede, y recibidos en toda la iglesia. De este número es el de Cartago, al cual asistieron los obispos de toda

(1) S. Chrys., hom. 13 in Joan.
(2) Ibid. hom. 22 in Gen.
(3) Ibid. hom. in cap. 4, I ad Cor.
(4) S. Hier., l. 3 contra Pelag.
(5) Ibid. epist. ad Demetriad.
(6) Ibid. epist. ad Ctesiph.

el Africa. Hé aquí pues lo que de él refiere san Próspero (1): «Cum 214 sacerdotibus, quorum constitutio»nem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus ample»xus est; veraci professione, quemadmodum ipsorum »habet sermo, dicamus gratiam Dei per Jesum Chris»tum Dominum, non solum ad cognoscendam, verum »ad faciendam justitiam, nos per actus singulos adju»vari, ita sine illa nihil veræ sanctæque pietatis ha»bere, cogitare, dicere, agere valeamus.»

10. Se lee en el sínodo II de Orange (canon 7): «Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad »salutem pertinet vitæ eternæ cogitare, aut eligere »posse confirmet, absque illuminatione et inspiratio»ne Spiritus-Sancti, hæretico fallitur spiritu.» El mismo sínodo habia dado esta definicion, que es aun mas clara: «Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fi»dei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum »credimus, qui justificat impium, et ad generationem »sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, »id est per inspirationem Spiritus-Sancti corrigentem »voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab im»pietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse di»cit apostolicis documentis advesarius approbatur.»

11. Unese á la autoridad de los concilios la de los soberanos pontífices que aprobaron y confirmaron muchos sínodos particulares celebrados contra Pelagio. Inocencio I en su carta al concilio Milevitano aprueba la fe de estos padres contra Pelagio y Celestino y les escribe estas palabras: «Cum in omnibus divinis paginis »voluntati liberæ, nonnisi adjutorium Dei legimus »esse nectendum, eamque nihil posse cœlestibus præsi»diis destitutam, quonam modo huic soli possibilitatem »hanc, pertinaciter defendentes, sibimet, imo plurimis, »Pelagius, Cælestiusque persuadent.» Ademas el papa

(1) S. Prosp., respons. ad cap. 8 Gallor.

Zosimo en su carta encíclica á todos los obispos del mundo, citada por Celestino I en su carta á los obispos de las Galias, se expresa así: «In omnibus causis, cogitationibus, mo»tibus adjutor et protector orandus est. Superbum est »enim, ut quidquam sibi humana natura præsumat.» Se encuentran despues hácia el fin de la carta de Celestino I muchos capítulos tomados de las definiciones de los otros pontífices y de los concilios africanos, relativos á la gracia. Se lee en el capítulo V: «Quod om»nia studia, et omnia opera, ac merita sanctorum ad »Dei gloriam laudemque referenda sunt; quia non »aliunde ei placet, nisi ex eo quod ipse donaverit;» y en el capítulo VI: «Quod ita Deus in cordibus homi»num, atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta »cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ vo»luntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni pos»sumus, sine quo nihil possumus.»

12. Los pelagianos fueron condenados formalmente en el concilio ecuménico de Efeso, como lo demuestra el cardenal Orsi (1). Nestorio recibió bien en Constantinopla á los obispos pelagianos, porque convenia con Pelagio en el punto de que la gracia no se nos concede por Dios gratuitamente, sino segun nuestros propios méritos; esta errónea doctrina agradaba á Nestorio, pues se acomodaba á su sistema, á saber, que el Verbo habia elegido á la persona de Cristo para templo de su morada en consideracion de sus propias virtudes. Conociendo, pues, los padres del concilio de Efeso la obstinacion de los obispos pelagianos, los condenaron como herejes. Finalmente el concilio de Trento, en la *sesion 6.ª de Justificatione*, definió en dos cánones todo lo concerniente á esta materia. Dice en el canon 2: «Si quis »dixerit, divinam gratiam ad hoc solum dari, ut faci»lius homo juste vivere, ac ad vitam æternam promo-

(1) Cad. Orsi, Hist. eccl. tom. 13, lib. 29, n. 52.— S. Prosp. lib. contra Coliat. c. 21.

»veri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia »utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, ana»thema sit.» Y añade en el canon 3: «Si quis dixerit, »sine præveniente Spiritus-Sancti inspiratione, atque »ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, »aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis »gratia conferatur, anathema sit.»

§. IV.

Respuesta á las objeciones.

13. Dicen los pelagianos: Si se admite que la gracia es absolutamente necesaria para obrar cualquier acto que esté en el órden de la salvacion, será necesario decir que el hombre no goza de libertad, y que el libre albedrío está enteramente destruido. Responde san Agustin que ciertamente el hombre caido no es mas libre con la gracia, ya para empezar, ya para acabar alguna accion que tienda á la vida eterna; pero que recobra esta libertad por la gracia de Dios, puesto que las fuerzas que le faltaban para poder hacer el bien, le son suministradas por la gracia que Jesucristo nos ha merecido, la cual le hace recobrar la libertad y la fuerza de obrar su eterna salvacion, sin que por esto le necesite, ó imponga necesidad: «Peccato Adæ arbitrium »liberum de hominum natura periisse, non dicimus, »sed ad peccandum valere in homine subdito diabolo. »Ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa »voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne »bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.» Asi habla san Agustin (1).

14. SEGUNDA OBJECION. — Se oponen estas palabras

(1) S. Aug., l. 2 cont. duas ep. Pelag. c. 5.

que Dios dirigió á Ciro (Is. XLIV, 28): *Qui dico Cyro: Pastor meus es, et omnem voluntatem meam complebis*; y en el capítulo XLVI, v. 11, le llama hombre de su voluntad: *Virum voluntatis meæ*. Sobre lo cual discurren así los pelagianos: Ciro era idólatra, por consiguiente estaba privado de la gracia de Dios que se concede por Jesucristo; y sin embargo se ve, segun estos lugares de la Escritura, que observó todos los preceptos naturales; luego el hombre puede sin la gracia cumplir toda la ley natural. Se responde á esto que es preciso distinguir con los teólogos la voluntad de *signo*, y la voluntad de *beneplácito*. Esta última es la que está fundada en un decreto absoluto, y debe tener infaliblemente su efecto; y siempre es ejecutada hasta por los impios. La voluntad de *signo* es la que dice relacion á los preceptos divinos, que nos son manifestados: el cumplimiento de esta voluntad divina exige nuestra cooperacion, la cual no podemos poner sin el auxilio de la gracia. Esta voluntad no siempre tiene su ejecucion de parte de los impios. Con respecto á Ciro no se habla en Isaias de la voluntad de *signo*, sino de la de *beneplácito*. Este beneplácito de Dios era que Ciro libertase á los judios de la cautividad, y que permitiese la reedificacion del templo y de la ciudad, lo cual debia ejecutarse por Ciro al pie de la letra. Vemos al contrario, que Ciro fue idólatra y sanguinario, que invadió los estados de otro, y por consiguiente que no cumplió los preceptos naturales.

15. OBJECION TERCERA. — Se arguye con lo que dice san Marcos en el capítulo X, v. 20, de cierto hombre que respondió á nuestro Señor Jesucristo que le exhortaba á observar los preceptos: *Magister hæc omnia observavi à juventute mea*; y que en esto decia verdad, como lo demuestran las palabras que añade el Evangelista: *Jesus autem intuitus eum, dilexit eum*. Hé aquí, pues, dicen los pelagianos, un hombre que ha observado todos los preceptos naturales sin el auxilio de la gra-

cia, y sin haber creido antes en Jesucristo. Se responde 1.º, que este hombre era judío, que como tal creia en Dios, é implícitamente en Cristo, y que por esto pudo tener la gracia para observar los preceptos del Decálogo: 2.º, que estas palabras: *hæc omnia observavi,* no deben extenderse á todos los preceptos, sino únicamente á los que nuestro Señor mencionó (v. 19): *Ne adulteres, ne occidas, ne fureris.* Por lo demas, manifiesta el Evangelio, que aquel hombre observaba poco el precepto de amar á Dios sobre todas las cosas, puesto que no correspondió á la invitacion que Jesucristo le hizo de abandonar sus riquezas: por esto el Señor le reprendió tácitamente profiriendo esta sentencia (v. 23): *Quam difficile, qui pecunias habent, in regnum Dei introibunt!*

16. OBJECION CUARTA. — Dicen nuestros adversarios que estando aun san Pablo bajo el yugo de la ley, y aunque todavía no estaba constituido en gracia, cumplió no obstante toda la ley, como él mismo atestigua (Philipp. III, 6): *Secundum justitiam, quæ in lege est, conversatus sine querela.* Se responde que san Pablo antes de su conversion observó la ley en la parte ceremonial, mas no en lo que tenia de interior, amando á Dios sobre todas las cosas, segun que el mismo apóstol escribe (ad Tit. III, 3): *Eramus aliquando et nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriis et voluptatibus variis in malitia..... odientes invicem.*

17. QUINTA OBJECION. — Recurren por último á este argumento: O todos los preceptos del Decálogo son posibles ó imposibles. Si lo primero, luego podemos observarlos por las solas fuerzas del libre albedrío; y si son imposibles, no se peca traspasándolos, porque nadie está obligado á lo que no puede. Respóndese á este dilema, que no podemos observar todos los preceptos sin la gracia; pero sí con su auxilio. Escuchemos á santo Tomás (1):

(1) S. Thom., 1. 2, Q. 109. a. 4. ad 2.

«Illud quod possumus cum auxilio divino, non est no»bis omnino impossibile..... Unde Hieronimus confitetur, »sic nostrum esse liberum arbitrium, ut dicamus nos »semper indigere Dei auxilio.» Siéndonos, pues, posible con el auxilio divino la observancia de los preceptos, estamos por lo mismo obligados á observarlos. Los pelagianos hacen aun otras objeciones; pero su respuesta se hallará en las que demos en la refutacion de la herejía semi-pelagiana.

DISERTACION SEXTA.

Refutacion de la herejía de los semi-pelagianos.

1. Reconocen los semi-pelagianos que las fuerzas de la voluntad humana fueron debilitadas por el pecado original; y convienen por consiguiente en la necesidad de la gracia para obrar el bien; pero niegan que sea necesaria para el principio de la fe, y para el deseo de la salvacion eterna. Asi, dicen, como un enfermo no tiene necesidad de medicina para creer en su eficacia y desear su curacion; de la misma manera tambien el principio de la fe, ó el afecto á ella, y el deseo de la salvacion eterna no son obras para las cuales sea necesaria la gracia; pero se debe creer con la iglesia católica, que todo principio de la fe, y todo buen deseo, son en nosotros la obra de la gracia.

§. I.

El principio de la fe, así como el de toda buena voluntad, no proviene de nosotros, sino de Dios.

2. PRIMERA PRUEBA. — Este dogma se prueba de

una manera evidente por este pasaje de san Pablo (II Cor. III, 5): *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Asi, pues, el principio de la fe, no el que es propio del entendimiento, que ve naturalmente la verdad de nuestra fe, sino la piadosa mocion de la voluntad á creer que todavía no es una fe formada, puesto que no es otra cosa que un pensamiento de querer creer que precede á la fe, como dice san Agustin; este buen pensamiento viene únicamente de Dios, segun el apóstol. Hé aquí las propias palabras de san Agustin: «Attendant »hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse »fidei cœptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis »enim non videt, prius esse cogitare, quam credere? »Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse »credendum. Quamvis enim rapte, quamvis celerrime »credendi voluntatem quædam cogitationes antevolent; »moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima co»mitetur; necesse est tamen, ut omnia quæ creduntur, »præveniente cogitatione credantur..... Quod ergo per»tinet ad religionem et pietatem (de qua loquebatur »apostolus), si non sumus idonei cogitare aliquid quasi »ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; pro»fecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobis»metipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed suffi»cientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est (1).»

3. PRUEBA SEGUNDA.—Se toma esta prueba de otro texto de san Pablo, que al mismo tiempo insinua la razon de ella (I Cor. IV, 7): *Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti?* Si el principio de la buena voluntad que nos dispone á recibir la fe, ó cualquiera otro don de la gracia divina, viniese de nosotros, sucederia que nos distinguiriamos de quien no tuviese este principio de buena voluntad en órden á la

(1) S. Aug., l. de Prædest. ss. c. 2.

vida eterna; pero san Pablo nos enseña que recibimos de Dios todo cuanto tenemos, en lo cual está comprendido aun todo primer deseo de creer, ó de salvarse: *Quid autem habes, quod non accepisti?* San Agustin creyó algun tiempo que la fe en Dios no venia de Dios, sino de nosotros, y que obteniamos de Dios por ella la gracia para vivir bien; pero el pasaje citado de san Pablo le determinó principalmente á retractarse como lo confiesa el mismo santo (1): «Quo præcipue testimonio »etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem: pu»tans, fidem, qua in Deum credimus, non esse donum »Dei, sed à nobis esse in nobis, et per illam nos impe»trare Dei dona, quibus temperanter et juste et pie vi»vamus in hoc sæculo.»

4. Esta verdad se confirma tambien por lo que el mismo apóstol dice en otro lugar (Eph. II, 8 y 9): *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum, non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Escribe san Agustin (2) que el mismo Pelagio temiendo ser condenado por el concilio de Palestina, reprobó (aunque fuese por puro disimulo) la proposicion siguiente: *Gratia secundum merita nostra datur.* Sobre lo cual exclama el santo doctor: «Quis autem dicat, eum, qui jam »cœpit credere, ab illo in quem credidit, nihil mereri? »Unde fit, ut jam merenti cætera dicantur addi retri»butione divina; ac per hoc gratiam Dei secundun me»rita nostra dari: quod objectum sibi Pelagius, ne dam»naretur, ipse damnavit.»

5. PRUEBA TERCERA.—Nuestra proposicion se demuestra por estas palabras salidas de la misma boca de la sabiduría encarnada: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Joan. VI, 44). Y en otro lugar dice: *Sine me nihil potestis facere* (Joan. XV,

(1) S. Aug. l. de Prædest. ss. c. 3.
(2) Ibid. c. 2.

5). Consta de estos pasajes que nuestras solas fuerzas naturales son impotentes aun para disponernos á recibir de Dios las gracias actuales que conducen á la vida eterna, puesto que estas gracias son de un órden sobrenatural, y que no puede haber proporcion entre una gracia sobrenatural y una disposicion puramente natural. *Si gratia*, dice el apóstol, *jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia* (Rom. II, 7). Al contrario, es cierto que Dios no da la gracia segun nuestros méritos naturales, sino segun su divina liberalidad Dios acaba y perfecciona en nosotros las buenas obras, y tambien es el que las empieza: *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficit usque in diem Christi Jesu* (Phil. I, 6). Dice el apostol en otro lugar, que toda buena voluntad tiene su principio y perfeccion en Dios: *Deus est enim, qui operatur in vobis, et velle, et perficere pro bona voluntate* (Phil. II, 13). Estamos en el caso de señalar otro error de los semi-pelagianos, que consiste en decir, que la gracia es necesaria para hacer el bien, mas no para perseverar en él. Este error fue condenado formalmente por el concilio de Trento (Sesion 6.ª, c. 13), que enseña que solo Dios puede dar el don de perseverancia: «Similiter de perseverantiæ munere..... quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.»

§ II.

Respuesta á las objeciones.

6. PRIMERA OBJECION. — Oponen los semi-pelagianos ciertos pasajes de la Escritura que parecen atribuir al hombre la buena voluntad y el principio de las buenes obras, y de no reservar á Dios sino la perfeccion de aquellas. Se lee en el primer libro de los reyes (c. VII, v, 3): *Præparate corda vestra Domino.* San Lucas dice

lo mismo (III, 4): *Parate viam Domini, rectas facite semitas ejus.* Se lee tambien en Zacarias (I, 3): *Convertimini ad me..... ego convertar ad vos.* Nada parece mas claro que este pasaje de san Pablo á los romanos (VII, 18): *Velle adjacet mihi perficere autem bonum non invenio.* En fin en las Actas de los Apóstoles (Cap. XVII, v. 7), ¿no parece que la gracia de la fe que recibió Cornelio, se atribuye á sus oraciones? Se responde que estos pasajes y otros semejantes no explican la gracia preveniente é interior del Espíritu-Santo, sino que la suponen, y Dios exhorta en ello á los hombres á que correspondan á esta gracia, á fin de hacerse capaces de recibir las gracias mas abundantes que está dispuesto á derramar sobre quien corresponda fielmente. Así, pues, cuando la Escritura dice: «Preparad vuestros corazones, convertios al »Señor, &c.,» no atribuye á nuestro libre albedrío el principio de la fe ó de la conversion sin el auxilio de la gracia preveniente; sino que únicamente nos advierte que correspondamos á ella, enseñándonos que dicha gracia nos deja en libertad de elegir ó rehusar el bien. Este mismo es el lenguaje del concilio de Trento: «Cum dicitur: »*Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, libertatis »nostræ admonemur. Cum respondemus: *Converte nos* »*Domine, et convertemur*, Dei nos gratia præveniri con»fitemur.» La misma respuesta se da tambien á lo que decia san Pablo: *Velle adjacet mihi perficere autem bonum non invenio.* Queria el apóstol dar á entender que estando ya justificado, tenia en sí la gracia para querer el bien, y que no estaba en su poder el acabarlo, sino que esto era obra de Dios; mas no dice que tuviese por sí mismo la buena voluntad de obrar el bien. Con respecto á Cornelio, se da la misma respuesta, puesto que aunque hubiese obtenido por sus oraciones la conversion á la fe estas mismas oraciones, no carecian de la gracia preveniente.

7. SEGUNDA OBJECION. — Oponen lo que dice Jesu-

cristo en san Marcos (XVI, 16): *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Aquí, dicen, se exige una cosa, que es la fe; y se promete otra, la salvacion. Luego lo que se exige está en las facultades del hombre, y lo que se promete en las de Dios. San Agustin responde desde luego con una retorsion (1): El apóstol, dice el santo doctor, escribe: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom. VIII, 13). Aquí se exige una cosa, que es la mortificacion de las pasiones; y se promete otra, la recompensa de la vida eterna. Luego si es verdad, como pretenden los semi-pelagianos, que lo que se exige está en nuestro poder sin que haya necesidad del auxilio de la gracia, será preciso decir que podemos vencer nuestras pasiones sin la gracia; pero, añade el santo doctor, tal es precisamente el error condenable de los pelagianos: «Pelagianorum est error iste damnabi»lis.» Viene en seguida á la respuesta directa, y dice que no está en nuestro poder sin el auxilio de la gracia el dar lo que se exige de nosotros; pero sí con este auxilio, despues de lo cual concluye con estas palabras: «Si»cut ergo, quamvis donum Dei sit facta carnis mortifi»care, exigitur tamen à nobis proposito præmio vitæ; »ita donum Dei est fides, quamvis et ipsa, dum dicitur, »*si credideris, salvus eris*, proposito præmio salutis exi»gatur à nobis. Ideo enim hæc et nobis præcipiuntur, et »dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos »ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus.»

8. TERCERA OBJECION. — Dicen que el Señor no cesa de exhortarnos en las Escrituras á pedir y á buscar, si queremos recibir sus gracias. Luego está, infieren, en nuestro poder el orar, y por consiguiente si por nosotros mismos no podemos creer y obrar nuestra salvacion, al menos está en nuestro poder el desear creer y salvarnos. Responde tambien san Agustin (2) á esta ob-

(1) S. Aug. de Prædest. ss. c. 11.
(2) S. Aug. de Dono Persev. c. 23.

jecion, y dice que no es cierto que podamos orar (como se debe) por nuestras solas fuerzas naturales, sino que este es un don que nos viene de la gracia, segun lo que dice el apóstol (Rom. VIII, 26): *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus sicut oportet, sed ipse Spiritus postulat pro nobis.* Sobre lo que insiste san Agustin: «Quid est, ipse Spiritus interpellat, nisi interpellare facit?» Y poco despues añade: «Attendant quomodo falluntur, qui putant esse à nobis, non dari nobis, ut petamus, quæramus, pulsemus, et hoc esse dicunt, quod gratia præceditur merito nostro..... Nec volunt intelligere, etiam hoc divini muneris esse, ut oremus, hoc est petamus, quæramus, atque pulsemus; accepimus enim Spiritum adoptionis in quo clamamus Abba Pater.» El mismo santo doctor nos enseña que Dios da á todos la gracia para poder orar, y con la oracion el medio de obtener la gracia de cumplir los preceptos; de otro modo si alguno no tuviera la gracia eficaz para cumplir los preceptos, y tampoco tuviese la gracia para poder obtener la gracia eficaz por medio de la oracion, los preceptos serian imposibles para tal hombre. Pero lejos de esto, dice san Agustin, el Señor nos invita á orar por la gracia de la oracion que á nadie rehusa, á fin de que orando obtengamos la gracia eficaz para cumplir los preceptos. Hé aquí las propias palabras del santo: «Eo ipso quo firmissime creditur, Deum impossibilia non præcipere, hinc admonemur et in facilibus (la oracion) quid agamus, et in difficilibus (el cumplimiento de los preceptos) quid petamus.» Esto corresponde á la gran máxima del santo doctor (1), que despues fue adoptada por el concilio de Trento (Ses. 6.ª, c. XI): «Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.» Asi que obtenemos por la oracion la fuerza de

(1) S. Aug., de Nat. et Grat. c. 44, n. 50.

hacer lo que por nosotros mismos no podemos; pero sin que tengamos derecho de gloriarnos de haber orado, porque nuestra oracion misma es un don de Dios.

9. San Agustin repite en mil lugares, sin hablar de los ya citados, que Dios da generalmente á todos la gracia para orar. Dice en alguna parte (1): «Nulli »enim homini ablatum est scire utiliter quærere;» y tambien (2): «Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi »quia et petere et quærere ille concedit, qui ut hæc »faciamus jubet?» Hablando en otro lugar (3) de aquel que no sabe qué hacer para obtener la salvacion, dice que este hombre debe hacer un buen uso de lo que ha recibido, es decir, de la gracia para orar, y que por este medio recibirá la salvacion: «Sed hoc quoque accipiet, »si hoc quod accipit bene usus fuerit; accipit autem, »ut pie et diligenter quærat, si velit.» Todo esto lo explica el santo mas por extenso en otro lugar (4), diciendo que si el Señor nos manda orar, es á fin de que por este medio podamos obtener sus dones, y que en vano sería nos exhortase á la oracion, si no nos diera la gracia para poderla hacer, á fin de que por la oracion obtengamos la gracia para cumplir lo que nos prescribe: «Præcepto admonitum est liberum arbitrium, »ut quæreret donum Dei; at quidem sine suo fructu »admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, »ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur impleret.» Notense estas palabras *aliquid dilectionis*; hé aqui la gracia por la cual el hombre pide si quiere, y obtiene en seguida por la oracion la gracia actual para observar los preceptos, *ut addi sibi quæreret unde quod jubebatur impleret.* Asi que, nadie podrá quejarse en el

(1) S. Aug., l. 3 de Lib. arb. c. 18, n. 53.
(2) Ibid. l. 1 ad Simp. Q. 2.
(3) Ibid. Tract. 26 in Joan. c. 22, n. 65.
(4) Ibid. de Grat. et Lib. arb. c. 18.

dia del juicio de haberse condenado por haber sido privado de la gracia para cooperar á su salvacion, porque tuvo al menos la gracia para orar, la que á nadie se niega, y con la cual, si hubiera pedido, habria alcanzado lo que Dios tiene prometido al que pide: *Petite, et dabitur vobis; quærite, et invenietis* (Matth. VII, 7).

10. CUARTA OBJECION. — Dicen lo cuarto: Si la gracia preveniente es necesaria aun para el principio de la fe, luego los infieles que no creen son excusables, porque el evangelio jamás les fue anunciado, y por consiguiente no rehusaron oirle. Responde Jansenio (1) que estos infieles no tienen excusa, sino que son condenados, aunque no tengan gracia alguna suficiente ni próxima ni remota para convertirse á la fe; y esto en castigo del pecado original que les privó de todo auxilio; y añade que los teólogos que enseñan comunmente que estos infieles no carecen de una gracia suficiente cualquiera para salvarse, tomaron esta doctrina de la escuela semi-pelagiana. Pero lo que establece Jansenio está en oposicion con las Escrituras que dicen: *Qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire* (I Tim. II, 4). *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. I, 9). *Qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium* (I Tim. IV, 10). *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non tantum nostris, sed etiam totius mundi* (I Joan. II, 2). *Qui dedit semetipsum in redemptionem pro omnibus* (I Tim. II, 6). Observa Belarmino (2), que san Juan Crisóstomo, san Agustin y san Próspero infieren de dichos pasajes, que Dios no deja de dar á todos los hombres los auxilios suficientes para poder salvarse si quieren; sobre todo, san Agustin lo

(1) Jansen. l. 3 de Grat. Christi, c. 11.
(2) Bellarm. l. 2 de Grat. et Lib. arb. c. 5.

repite en muchos lugares (1) y lo mismo san Próspero (2). Lo que dice Jansenio tampoco conviene con la condenacion que Alejandro VIII hizo en 1690 de la proposicion siguiente: *Pagani, Judæi, Hæretici, aliique hujus generis, nullum omnino accipiunt à Jesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficiente*: ni con la condenacion hecha por Clemente XI de estas dos proposiciones de Quesnel (26, 29): *Nullæ dantur gratiæ nisi per fidem: extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.*

11. Se responde, pues, á los semi-pelagianos, que los infieles que teniendo uso de razon, no se convirtiesen á la fe, no son dignos de excusa, porque si no reciben la gracia suficiente próxima, al menos no estan desprovistos de la gracia remota inmediata para convertirse á la fe. ¿Cuál pues es la gracia remota? Es aquella de que habla el doctor angélico (3) cuando dice: «Si »quis nutritus in sylvis, vel inter bruta animalia, duc»tum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et »fuga mali, certissime est credendum, quod ei Deus »vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt »ad credendum, necessaria; vel aliquem fidei præ»dicatorem ad cum dirigeret, sicut misit Petrum ad »Cornelium.» Asi segun santo Tomás, el infiel que tiene uso de razon, recibe de Dios al menos la gracia suficiente remota para obrar su salvacion, cuya gracia consiste en cierta instruccion de entendimiento, y en una mocion impresa en la voluntad para observar la ley natural; y si coopera á este movimiento de la gracia observando los preceptos naturales, y absteniéndose

(1) S. Aug., l. de Spir. et litt. c. 33, et in psal. 18, n. 7.
(2) S. Prosp., de Voc. gent. l. 2, c. 5.
(3) S. Thom., Quæst. 14 de Verit. art. 11 ad 1.

de cometer faltas graves, recibirá luego ciertamente por los méritos de Jesucristo la gracia próximamente suficiente para abrazar la fe, y salvarse.

DISERTACION SEPTIMA.

Refutacion de la herejía de Nestorio, que admitia dos personas en Jesucristo.

1. No se acusa á Nestorio de error alguno sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Entre otras herejías que combatió en sus sermones, y contra las cuales imploró el poder del emperador Teodosio, fue la de los arrianos, que negaban la consustancialidad del Verbo con el Padre. No es, pues, permitido dudar que Nestorio confesase la divinidad del Verbo y su consustancialidad con el Padre. Su herejía era propiamente contra el misterio de la Encarnacion del mismo Verbo divino, pues que negaba su union hipostática ó personal con la naturaleza humana. Pretende Nestorio que el Verbo divino no se unió á la humanidad de Jesucristo de una manera diferente á la que se unió á los otros santos, aunque en un grado mas perfecto, y desde el primer instante de su concepcion. Se explica sobre este particular en sus escritos, por medio de diversas fórmulas que solo denotan una simple union moral y accidental entre la persona del Verbo y la humanidad de Jesucristo, y de ninguna manera la union hipostática y sustancial. Tan pronto dice que esta union es union de *habitacion*, y que el Verbo habita en la humanidad de Cristo como en su templo; como que es una union de *afeccion*,

ó afecto, parecida á la que existe entre dos amigos. Ya enseña que es una union de *operacion*, en cuanto el Verbo se sirve de la humanidad de Cristo como de un instrumento para hacer los milagros y las demas obras sobrenaturales; ya que es union de *gracia*, porque el Verbo se unió á Cristo por medio de la gracia santificante, y de los otros dones de la divinidad. Pretende en fin, que esta union consiste en una comunicacion moral por la que comunica el Verbo su dignidad y excelencia á la humanidad, y por esta razon dice que se debe adorar y honrar á esta, como se honra la púrpura que el rey lleva, ó el trono sobre el cual se sienta. Nestorio negó siempre obstinadamente que el Hijo de Dios se hubiese hecho carne, que hubiera nacido, padecido y muerto por la redencion de los hombres; en una palabra, negaba la comunicacion de idiomas, que nace de la Encarnacion del Verbo. Partiendo de estos principios llegó tambien á negar que la Virgen Santísima fuese verdadera y propiamente madre de Dios, blasfemando hasta el extremo de decir que no concibió sino por obra de un puro y simple hombre.

2. Combatiremos esta herejía que destruye el fundamento de la religion cristiana, en cuanto reduce á la nada el misterio de la Encarnacion en sus dos puntos principales. Consiste el primero en negar la union hipostática de la persona del Verbo con la naturaleza humana, y por consiguiente en admitir dos personas en Jesucristo: la del Verbo que habita en la humanidad como en su templo, y la del hombre, que termina la humanidad, y que es puramente humana; el segundo punto consiste en negar que la Santísima Virgen María es verdadera y propiamente madre de Dios. Refutaremos ambos puntos en los dos párrafos siguientes.

§ I.

En Jesucristo no hay mas persona que la del Verbo, la cual termina las dos naturalezas divina y humana, que subsisten ambas en la misma persona del Verbo, y por esto esta única persona es al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre.

3. PRIMERA PRUEBA.—Se toma de todos los textos en los cuales se dice que Dios se hizo carne, que nació de una Virgen, que se anonadó tomando la naturaleza de siervo, que nos rescató con su sangre, y que murió por nosotros en una cruz. Nadie hay que ignore que Dios no puede ser concebido, ni nacer, ni padecer, ni morir en cuanto á su naturaleza divina que es eterna, impasible é inmortal; luego si la Escritura nos habla del nacimiento, de la pasion y muerte de Dios, estas palabras deben entenderse de la naturaleza humana, que tiene un principio, y está sujeta á los padecimientos y á la muerte. Pero si la persona en la cual subsiste la naturaleza humana, no fuera el mismo Verbo divino, no se podria decir con verdad que un Dios fue concebido, y nació de una Virgen, segun estas palabras de san Mateo (I, 22 y 23): *Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est á Domino per prophetam dicentem* (Is. VII, 14): *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel; quod est interpretatum, nobiscum Deus*; y segun estas otras de san Juan (I, 14): *Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti á Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Tambien seria falso decir que Dios se anonadó tomando la naturaleza de siervo, como lo expresa san Pablo (Phil. II, 5 y siguientes): *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo, sed semet-*

ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. En fin seria igualmente contrario á la verdad el decir que Dios dió su vida, y derramó su sangre por nosotros, como lo enseña san Juan (I Epist. III, 16): *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit*; y san Pablo (Act. XX, 28): *Spiritus-Sanctus posuit Episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo*; y en otro lugar, hablando de la muerte del Salvador (I Cor. II, 28): *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.*

4. Nada de esto pudiera decirse de Dios, si habitase en la humanidad de Jesucristo de una manera puramente accidental como en un templo, ó por una simple union moral de afecto, y no en unidad de supuesto, ó de persona; ni tampoco puede decirse de Dios que nació de santa Isabel, cuando dió á luz á san Juan Bautista en quien Dios habitaba ya por la gracia santificante; ó que fue apedreado y decapitado en la persona de san Estevan y de san Pablo, á quienes Dios estaba unido por los lazos de amor, y por la excelencia de los dones sobrenaturales con que los habia enriquecido, de suerte que existia entre Dios y estos santos una verdadera union moral. Luego si se dice que Dios nació, que murió &c., es únicamente porque la persona que sostenia y terminaba la humanidad es verdaderamente Dios, como lo creemos del Verbo eterno. No hay, pues, en Jesucristo mas que una sola persona en la cual subsisten las dos naturalezas; y en la unidad de la persona del Verbo que termina las dos naturalezas, es en lo que consiste la union hipostática.

5. PRUEBA SEGUNDA.—Se demuestra esta verdad por los pasajes de la Escritura en los cuales Cristo es llamado Dios, Hijo de Dios, Hijo único de Dios, propio Hijo de Dios, títulos que no podrian convenir á un hombre, si la persona que termina la naturaleza hu-

mana no fuera verdaderamente Dios. San Pablo atestigua que Cristo hombre es el Dios supremo (Rom. IX, 5): *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Despues de haberse dado Jesus á sí mismo el nombre de Hijo del hombre, pregunta á sus discípulos qué pensaban de él; y san Pedro le responde, que es el Hijo de Dios vivo: *Dicit illis Jesus: vos autem quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus filius Dei vivi.* Y ¿qué dijo Jesus á esta respuesta? Hélo aquí: *Respondens autem Jesus, dixit ei: Beatus es Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est* (Matth. XVI, 15 y sig.). Vemos que Jesus al mismo tiempo que se llama hombre, aprueba la respuesta de san Pedro, que le da el título de Hijo de Dios, y declara que esto le ha sido revelado por su eterno Padre. Se lee tambien en san Mateo (III, 17), en san Lucas (IX, 13), y en san Marcos (I, 11), que en el momento en que Cristo recibia como hombre el bautismo de mano de san Juan, le proclamó Dios su hijo muy amado: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*, palabras que nos asegura san Pedro haber sido renovadas por Dios en el Tabor (II Ep. I, 17): *Accipiens enim à Deo Patre honorem, et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi, à magnifica gloria: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui: ipsum audite.* Y no es esto solo, san Juan llama á Cristo-hombre el Hijo único del eterno Padre (I, 18): *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* En fin, el Cristo-hombre es llamado propio Hijo de Dios (Rom. VIII, 32): *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Despues de tan brillantes testimonios de las divinas Escrituras, ¿quién se atreverá á sostener todavía que Cristo-hombre no es verdaderamente Dios?

6. TERCERA PRUEBA. — Se demuestra la divinidad de Jesucristo por todos los textos que atribuyen á la persona del hombre-Cristo propiedades que solo pueden convenir á Dios; de donde debe concluirse que esta misma persona en la cual subsisten las dos naturalezas, es verdaderamente Dios. Hablando Jesus de sí mismo dice (Joan. x, 30): *Ego et Pater unum sumus*; y en el mismo lugar (v. 38) añade: *Pater in me est, et ego in Patre.* Se lee tambien en el Evangelio de san Juan (xiv, 8 y siguientes), que hablando san Felipe un dia á Jesucristo le hizo esta peticion: *Domine, ostende nobis Patrem*, y que el Señor le respondió: *Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem.... Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?* Respuesta por la cual manifiesta Cristo que es un mismo Dios con su Padre. El mismo Jesus declara á los judíos que es eterno (Joan. viii, 58): *Amen, amen, dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum.* Nos enseña tambien Jesus que hace las mismas cosas que su Padre (Joan. v, 17): *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.... quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit*; y que posee todo lo que tiene su Padre (Joan. xvi, 15): *Quæcumque habet Pater mea sunt.* Si Cristo no hubiera sido verdadero Dios, estas palabras habrian sido otras tantas blasfemias, puesto que se habria atribuido propiedades que solo á Dios convienen.

7. PRUEBA CUARTA. — La divinidad del Cristo-hombre se demuestra por los textos de la Escritura en donde se dice que solo el Verbo, ó el Hijo único de Dios encarnó (Joan. i, 14): *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Joan. iii, 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (Rom. viii, 32): *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Si la persona del Verbo no se hubiera unido hipostáticamente, es decir, en una sola per-

sona con la humanidad de Cristo, no pudiera decirse que el Verbo se hizo carne, y que fue enviado por su Padre para rescatar el mundo, porque si esta union personal no hubiese existido entre el Verbo y la humanidad de Cristo, solo hubiera habido una union moral de habitacion, ó de afecto, ó de gracia, de dones, ú operacion. Pero en tal caso se deberia decir que tambien encarnaron el Padre y el Espíritu-Santo, puesto que todas estas diferentes clases de union no son propias á la sola persona del Verbo, sino que convienen igualmente al Padre y al Espíritu-Santo; y tambien está Dios unido de estas diferentes maneras con los ángeles y con los santos. El Señor se ha servido muchas veces del ministerio de los ángeles; pero jamás se ha revestido de su naturaleza, segun nos enseña san Pablo (Hebr. II, 16): *Nusquam enim angelos apprehendit, sed tamen Abrahæ apprehendit.* Asi que, si Nestorio quiere que basten estas maneras de union para que pueda decirse que el Verbo encarnó, debe decir que tambien el Padre tomó carne, puesto que se unió á Jesucristo por su gracia y dones celestiales, y habita moralmente en él, segun estas palabras del mismo Jesucristo (Joan. XIV, 10): *Pater in me est.... Pater in me manens.* Por la misma razon deberá decir que el Espíritu-Santo encarnó, puesto que Isaias dice hablando del Mesias (XI, 2): *Et requiescet super eum. Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, et intellectus*; y que se lee en san Lucas (IV, 1): *Jesus autem plenus Spiritu-Sancto.* En una palabra una vez admitida esta hipótesis, todo justo que ame á Dios podrá llamarse Verbo encarnado, puesto que nuestro Salvador se expresa de esta manera (Joan. XIV, 23): *Si quis diligit me.... Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Asi, pues, se ve obligado Nestorio á admitir ó que el Verbo no encarnó, ó que tambien encarnaron el Padre y el Espíritu-Santo. Hé aquí, cómo

san Cirilo (1) le estrechaba con este argumento: «Quod »unus sit Christus, ejusmodi in habitatione Verbum »non fieret caro, sed potius hominis incola; et conve»niens fuerit illum non hominem, sed humanum voca»re, quemadmodum et qui Nazareth inhabitavit, Naza»renus dictus est, non Nazareth. Quin imo nihil pror»sus obstiterit.... hominem vocari una cum Filio, etiam »Patrem, et Spiritum-Sanctum.»

8. Pudieran añadirse aquí todos los textos de la Escritura en los cuales se habla de un solo Cristo que subsiste en dos naturalezas, tales como este de san Pablo (I Cor. VIII, 6): *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, y otros semejantes; puesto que admitiendo Nestorio dos personas en Cristo, lo divide por lo mismo como observa muy bien san Cirilo, en dos Señores, uno de los cuales es la persona del Verbo que habita en Cristo, y el otro la persona humana. Pero yo no me detendré mas en citas de las divinas Escrituras, que tantas armas suministran contra la herejía de Nestorio, cuantas pruebas contienen en favor del misterio de la Encarnacion.

9. PRUEBA QUINTA.—Vengo á la tradicion, en la cual se ha conservado siempre inviolablemente la fe en la unidad de la persona de Jesucristo en la encarnacion del Verbo. Se dice expresamente en el símbolo de los apóstoles, que es una profesion de fe enseñada por los mismos apóstoles: «Credo.... in Jesum Christum Filium ejus »unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spi»ritu-Sancto, natus ex Maria Virgine, &c.» Asi este mismo Cristo que fue concebido, que nació y padeció la muerte, es el único hijo de Dios nuestro Señor; pero esto no pudiera decirse, si, como pretende Nestorio, ademas de la persona divina, hubiera habido tambien en Cristo la persona humana, porque el que nació y

(1) S. Cyrill., Dialog. 9.

murió no hubiera sido el hijo único de Dios, sino un puro hombre.

10. Esta misma profesion de fe se encuentra con mayor amplitud en el símbolo de Nicea en donde los padres establecieron la divinidad de Jesucristo y su consustancialidad con el Padre, y al mismo tiempo condenaron en términos formales la herejía de Nestorio, aun antes de su nacimiento: «Credimus (dicen los pa»dres), in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, »ex Patre natum unigenitum, id est ex substantia Pa»tris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum »ex Deo vero, natum non factum consubstantialem »Patri; per quem omnia facta sunt, et quæ in cœlo, et »quæ in terra: qui propter nos homines, et propter nos»tram salutem, descendit, et incarnatus est, et homo »factus; passus est, et resurrexit tercia die, &c.» Así, pues, se dice del solo y mismo Jesucristo que es Dios, que es el Hijo único del Padre, que es consustancial al Padre, que es hombre, que nació, y que resucitó. Esto establece claramente la unidad de la persona de Cristo en dos naturalezas distintas: la una divina por la cual este solo Cristo es Dios, y la otra humana por la cual este mismo Cristo, nació, murió y resucitó. Este símbolo fue aprobado por el segundo concilio general, que fue el primero de Constantinopla, y cuya celebracion tuvo lugar antes que Nestorio aun hubiese proferido sus blasfemias, y tambien conforme á este mismo símbolo de Nicea, fue condenado Nestorio en el tercer concilio general convocado en Efeso para este objeto. Hé aquí, cómo expone el dogma católico con el impío Nestorio, el símbolo atribuido á san Atanasio: »Dominus noster Jesus Christus Deus et homo est.... »æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre se»cundum humanitatem; qui licet Deus sit et homo, »non duo tamen, sed unus est Christus.... unus omnino »non confusione substantiæ, sed *unitate personæ*.»

11. PRUEBA SEXTA.—Se agrega á estos símbolos la autoridad de los santos padres que escribieron antes que naciese la herejía nestoriana. San Ignacio mártir (1) se expresa asi: «Singuli communiter omnes ex gratia »nominatim convenitis in una fide et in uno Jesu Chris»to, secundum carnem ex genere Davidis, Filio hominis, »et Filio Dei.» Hé aquí, pues, que el mismo Jesus es al propio tiempo hijo del hombre, é Hijo de Dios. San Ireneo (2) dice: «Unum et eumdem esse Verbum Dei, et »hunc esse Unigenitum, et hunc incarnatum per salute »nostra Jesum-Christum.» San Dionisio de Alejandría refuta en una carta sinódica á Pablo de Samosata que decia: «Duas esse personas unius, et solius Christi, »et duos Filios, unum natura Filium Dei, qui fuit »ante sæcula, et unum homonymu Christum Filium »David.» Se lee en san Atanasio (3): «Homo una persona, »et unum animal est, ex spiritu et carne compositum, »ad cujus similitudinem intelligendum est, Christum »unam esse Personam et non duas;» y en san Gregorio Nazianceno (4): «Id quod non erat assumpsit, non duo »factus, sed unum ex duobus fieri subsistens; Deus »enim ambo sunt id quod assumpsit, et quod est assum»ptum, naturæ duæ in unum concurrentes, non duo »Filii;» y san Juan Crisóstomo (5) dice: «Etsi enim »(in Christo) duplex natura; verumtamen indivisibili, »unio in una filiationis persona, et substantia;» san Ambrosio (6) enseña: «Non alter ex Patre, alter ex Vir»gine, sed item aliter ex Patre, aliter ex Virgine.» Y en fin san Gerónimo escribió contra Elvidio: «Natum Deum

(1) S. Ignat., ep. ad Eph. n, 20.
(2) S. Iren., l. 3, c. 26 al 28, n. 2.
(3) S. Athan., l. de Incarn. Verbi, n. 2.
(4) S. Greg. Nazianz., orat. 31.
(5) S. J. Chrys., ep. ad Cæsar.
(6) S. Ambros., de Incarn. c. 5.

»ex Virgine credimus;» y en otro lugar (1): «Anima et caro »Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus.»

12. SÉPTIMA PRUEBA.—Por no dilatarme demasiado paso en silencio los otros testimonios de los santos padres, y entro con las definiciones de los concilios. Despues de haber sido confrontado con maduro exámen el dogma católico respecto de las Escrituras de la tradicion, pronunció el concilio de Efeso (2) la condenacion de Nestorio, y lo depuso de la silla de Constantinopla en la forma que sigue: «Dominus noster Jesus Christus, »quem suis ille blasphemis vocibus impetivit per SS. »hanc synodum eumdem Nestorium episcopali dignitate »privatum, et ab universo sacerdotum consortio et cœ»tu, alienum esse definit.» Mas tarde definió lo mismo el concilio de Calcedonia que fue el cuarto general (Act. v): «Sequentes igitur SS. Patres, unum eum»demque confiteri Filium, et Dominum nostrum Jesum »Christum consonanter omnes docemus, eumdem per»fectum in deitate, et eumdem perfectum in humani»tate, Deum verum, et hominem verum..... Non in duas »personas partitum, aut divisum, sed unum eumdem»que Filium, et unigenitum Deum verum Dominum Je»sum Christum.» La misma definicion se encuentra tambien en el tercer concilio de Constantinopla, que fue el sexto general (Act. ult.), y en el segundo de Nicea, que fue el séptimo concilio general (Act. 7).

Respuesta á las objeciones.

13. PRIMERA OBJECION.—Oponen algunos pasajes de la Escritura, en los cuales se dice que la humanidad de Cristo es el templo y la habitacion de Dios: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud..... illo*

(1) S. Hier., tract. 49 in Joan.
(2) Concil. Eph., t. 3. conc., p. 115 y sig.

autem dicebat de templo corporis sui (J. II, 19 y 21). Se lee en otro lugar: *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (Col. II, 9). Hé aquí la respuesta: Lejos de destruir estos pasajes la union personal del Verbo con la naturaleza humana, no hacen mas que confirmarla. ¿Es muy extraño que unido el cuerpo de Cristo con el alma al Verbo divino, y con una union hipostática, reciba el nombre de templo? Nuestro cuerpo que está unido hipostáticamente al alma, ¿no es tambien llamado una morada y un tabernáculo? *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur* (II Cor. v, 1). *Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati* (Ibid. v, 4). Asi como llamando al cuerpo *mansion* ó *tabernáculo*, no se niega su union personal con el alma, tampoco excluye el nombre de templo en manera alguna la union hipostática del Verbo con la humanidad de Cristo. Antes nuestro Salvador estableció claramente esta union por las palabras siguientes: *Et in tribus diebus excitabo illud.* Demuestra con esto que no solamente es hombre, sino tambien Dios. Hay otro pasaje que contiene una prueba mas evidente todavía en favor de la divinidad de Cristo; y es aquel en el cual dice san Pablo que en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad, proclamándole por ello verdadero Dios, y verdadero hombre, segun estas palabras de san Juan: *Et Verbum caro factum est.*

14. SEGUNDA OBJECION. — Tambien se nos arguye con este texto del mismo apóstol (Phil. II, 7): *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*; de donde concluyeron que Cristo fue un hombre semejante á todos los demas. Pero el apóstol acababa de decir que Cristo era Dios, é igual á Dios (Ibid. 6): *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo.* Fácil es conocer que no añadió lo que sigue sino para manifestar que el Verbo divino, aunque Dios, se habia hecho hombre semejante á nosotros,

sin pretender en manera alguna, que fuese un puro hombre como todos los demas.

15. TERCERA OBJECION. — Oponen que toda naturaleza debe tener su propia subsistencia; siendo, pues, la subsistencia ó el supuesto propio de la naturaleza del hombre la persona humana, si Cristo ha sido privado de ella, será preciso decir que no era verdaderamente hombre. Se responde que no es necesario que la naturaleza tenga su propia subsistencia, cuando esta subsistencia está sustituida por otra que la es superior, que llena todas sus funciones, y suministra á esta misma naturaleza un apoyo perfecto. Esto es, pues, lo que acontece en Cristo, en quien el Verbo es el apoyo de las dos naturalezas, el cual es sin duda mas perfecto que el de la humanidad, y termina la naturaleza humana, elevándola á una alta perfeccion. Asi que, aunque en Jesucristo no hubiese la persona humana, sino únicamente la persona divina del Verbo, no dejó de ser verdadero hombre, puesto que la naturaleza humana tenia su subsistencia en el Verbo que la tomó, y se la unió á sí mismo.

16. OBJECION CUARTA. — Se dice: Pero si la humanidad de Cristo estaba ya compuesta del alma y del cuerpo, nada le faltaba para ser completa y perfecta; luego habia en Cristo ademas de la persona divina, tambien la persona humana. Se responde que la humanidad de Cristo en efecto estaba completa en cuanto á la naturaleza, á cuya perfeccion nada le faltaba, mas no en cuanto á la persona, puesto que la persona en la cual subsistia la naturaleza y que la terminaba, no era una persona humana, sino una persona divina; y por esta razon, no puede decirse que hubiese dos personas en Cristo, habiendo realmente la sola persona del Verbo, que sostenia y terminaba las dos naturalezas, divina y humana.

17. QUINTA OBJECION. — Recurrieron en fin nues-

tros adversarios á muchos pasajes de los santos padres. No es raro, dicen, el ver á san Gregorio Niseno y á san Atanasio dar á la humanidad de Cristo los nombres de morada, de domicilio y de templo del Verbo-Dios. Hay mas, el mismo san Atanasio, Eusebio de Cesaréa y san Cirilo le llaman el instrumento de la divinidad. San Basilio llama á Cristo *Deifero*; san Epifanio y san Agustin, *hominem dominicum*; san Ambrosio y san Agustin en el himno *Te Deum*, dicen que el Verbo tomó al hombre. Se responde que, habiendo enseñado estos mismos padres (como ya lo hemos visto arriba) claramente en otras partes que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, si se encuentran algunas expresiones suyas que sean obscuras, se deben explicar por las que son claras. San Basilio llama á Cristo hombre Deifero, no porque admita en Cristo la persona humana, sino únicamente para destruir el error de Apolinar que negaba el alma racional de Cristo. El santo doctor manifestaba con aquellas palabras que el Verbo babia tomado el alma y el cuerpo á la vez. En cuanto á san Ambrosio y san Agustin, si dicen que el Verbo *assumpsit hominem*, es porque tomaban la palabra hominem por la humanidad.

18. Aquí debe refutarse en pocas palabras el error de los obispos Felix y Elipando, que pretendian (como lo hemos dicho en su historia, cap. v, n. 39), que Jesucristo en cuanto hombre no era hijo natural de Dios, sino adoptivo. Esta opinion fue condenada por muchos concilios, y despues por los papas Adriano y Leon III. El sabio padre Petavio (1) dice, que tal opinion no es herética, pero que al menos es temeraria y muy próxima á error, puesto que es cierto, que es mediatamente opuesta á la unidad de la persona de Cristo, que aun considerado como hombre debe ser llamado Hijo natural de Dios, y no hijo adoptivo, temiendo no se llegue

(1) Petav. l. 7, c. 4, n. 11, et c. 5, n. 8.

á decir que hay en Jesucristo dos hijos de Dios, el uno natural y el otro adoptivo. Entre muchas razones que demuestran que Jesucristo aun en cuanto hombre debe ser llamado Hijo natural de Dios, la mas clara es la que nos suministra la Escritura: Dios Padre engendró á su Hijo único desde la eternidad, y no cesa de engendrarlo contínuamente, como dice el salmo II, v. 7: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Asi, pues, como el Hijo de Dios fue engendrado antes de la Encarnacion sin tener la carne; de la misma manera fue engendrado cuando despues tomó la humanidad, y está siempre unido hipostáticamente con la naturaleza humana en su persona divina. Hablando tambien el apóstol de Cristo en cuanto hombre, le aplica este pasaje de David: *Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Hebr. v, 5). Es, pues, incontestable que Jesucristo es verdadero Hijo natural de Dios, aun segun la humanidad (1).

§. II.

María es verdadera y propiamente Madre de Dios.

19. PRIMERA PRUEBA. — Este dogma es una consecuencia de cuanto hemos dicho; porque si Cristo hombre es verdadero Dios, y la Vírgen santísima María es la verdadera madre de este mismo Cristo, se sigue de esto que necesariamente es tambien verdadera madre de Dios. Pero demos mas claridad á esta proposicion por medio de las Escrituras y de la tradicion. En primer lugar nos asegura la Escritura que una Vírgen (la Vírgen María) concibió y parió á un Dios segun la prediccion de Isaías (VII, 14) referida por san Mateo (I, 23):

(1) Vide Tournely, *Comp. Theol.* t. 4, part. 2.....

Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel, *quod* (añade el evangelista) *est interpretatum, nobiscum Deus.* San Lucas nos revela esta misma verdad por las palabras del ángel Gabriel á la santa Vírgen (Luc. I, 31 y 35): *Ecce concipies in utero, et paries Filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur..... Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.* Notense estas palabras: *Filius Altissimi vocabitur..... vocabitur Filius Dei*, es decir, será llamado Hijo de Dios, y reconocido por tal de todo el universo.

20. PRUEBA SEGUNDA. — Tenemos un testimonio no menos brillante de esta verdad en los pasajes siguientes de san Pablo: *Quod ante promiserat* (*Deus*) *per prophetas suos in scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (Rom. I, 2 y 3). *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum ex lege* (Gal. IV, 4). Este hijo que Dios habia prometido por la voz de los profetas, y que fue enviado cuando se cumplieron los tiempos, es Dios como su Padre, y asi lo hemos demostrado mas arriba; y este mismo Dios, nacido de la estirpe de David segun la carne, fue engendrado en las purísimas entrañas de María; luego María es verdaderamente madre de Dios.

21. PRUEBA TERCERA. — Ademas, santa Isabel que estaba llena del Espíritu-Santo, llama á María la madre de su Señor (Luc. I, 43): *Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me?* ¿Cuál, pues, podia ser el Señor de santa Isabel, sino su Dios? En fin el mismo Jesucristo llama María á su *madre*, siempre que toma el nombre de hijo del hombre, puesto que como lo atestiguan las Escrituras, fue concebido de una Vírgen sin la operacion del hombre. El Salvador hizo á sus discípulos esta pregunta: *Quem dicunt homines esse Filium hominis?* (Matth. XVI, 13). Y san Pedro respondió:

Tu es Christus Filius Dei vivi (v. 16). Por esta respuesta le llama Jesus bienaventurado, pues Dios le reveló esta verdad: *Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in cœlis* (v. 17). Este Hijo del hombre es pues verdadero Dios, y María verdadera madre de Dios.

22. PRUEBA CUARTA. — Se prueba tambien esta verdad por la tradicion. Los mismos sínodos que citamos antes contra Nestorio, al paso que establecen la divinidad de Jesucristo, definen al mismo tiempo que María es verdaderamente Madre de Dios, diciendo: *Qui conceptus est de Epiritu-Sancto, natus ex Maria Virgine, et homo factus est.* Si aun se apetece mayor claridad léase la definicion del segundo concilio de Nicea (Act. 7): «Confitemur autem et Dominam nostram Sanctam Mariam proprie (notense estas palabras) ac veraciter Dei genitricem, quoniam peperit carne unum ex Sancta Trinitate Christum Deum nostrum; secundum quod et Ephesinum prius dogmatizavit concilium, quod impium Nestorium cum collegis suis tanquam personalem dualitatem introducentes, ab Ecclesia repulit.»

23. PRUEBA QUINTA. — Todos los santos padres han proclamado á María por verdadera madre de Dios. Me limitaré á citar algunos de los primeros siglos, que escribieron antes de nacer Nestorio, dejando aparte los que vinieron despues, aunque enseñaron lo mismo en sus escritos. San Ignacio mártir (1) se expresa asi: «Deus noster Jesus Christus ex Maria natus est.» San Justino (2) dice: «Verbum formatum est, et homo factus est ex Virgine.» Y en otra parte: «Ex virginali utero Primogenitum omnium rerum conditarum carne factum vere puerum nasci; id præoccupans per Spiri-

(1) S. Ignat., ep. ad Ephes., n. 14.
(2) S. Justin., in Apolog. et Dialog. cum Triph., n. 44.

»tum Sanctum.» San Ireneo (1) enseña: «Verbum existens ex Maria, quæ adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adæ recapitulationis.» San Dionisio de Alejandría (2) habla de esta manera: «Quomodo »ais tu hominem esse eximium Christum, et non revera »Deum et ab omni creatura cum Patre et Spiritu-Sancto adoratum, incarnatum ex Virgine Deipara Maria?» Y poco despues: «Una sola Virgo filia vitæ genuit Verbum vivens, et per se subsistens increatum, et creatorem.» San Atanasio (3) dice: «Hunc scopum et characterem sanctæ scripturæ esse, nempe ut duo de »Salvatore demonstret, illum scilicet Deum semper fuisse, et Filium esse..... ipsumque postea propter nos carne »ex Virgine Deipara Maria assumpta, hominem factum esse.» San Gregorio Nazianceno (4) dice: «Si quis »sanctam Mariam Deiparam non credit, extra divinitatem est.» Y san Juan Crisóstomo (5): «Admodum »stupendum est audire Deum ineffabilem, inenarrabilem, »incomprehensibilem, Patri æqualem per virgineam venisse vulvam, et ex muliere nasci dignatum esse.» Tertuliano (6) entre los padres latinos se expresa así: «Ante »omnia commendanda erit ratio quæ præfuit, ut Dei »Filius de Virgine nasceretur.» Y san Ambrosio (7): «Filium coæternum Patri suscepisse carnem, natum de »Spiritu-Sancto ex Virgine Maria.» San Gerónimo (8) enseña: «Natum Deum esse de Virgine credimus, quia »legimus.» Y san Agustin (9): «Invenisse apud Deum

(1) S. Iren., l. 3, c. 21 ad 31, n. 10.
(2) S. Dionys., ep. ad Paul. Samos.
(3) S. Athan., orat. 3 al. 4. contra Arian.
(4) S. Greg. Nazianz., orat. 51.
(5) Chrysost., hom. in Matth., n. 2.
(6) Tertull., l. de Carne Christi, c. 17.
(7) S. Ambr., ep. 63.
(8) S. Hieron., l. contra Elvid.
(9) S. Aug., in Enchirid., c. 36.

»gratiam dicitur (Maria) ut Domini sui, imo omnium »Domini mater esset.»

24. Paso en silencio los otros testimonios para dar cabida á uno en vez de todos; y es la carta que escribió á este propósito Juan, obispo de Antioquía, en nombre de Teodoreto y de otros obispos amigos de Nestorio al mismo Nestorio: «Nomen quod à multis sæpe Patribus »usurpatum ac pronuntiatum est, adjungere ne graveris; »neque vocabulum, quodpiam rectamque notionem animi »exprimit, refutare pergas; etenim nomen hoc *theotocos* »nullus unquam ecclesiasticorum doctorum repudiavit. »Qui enim illo usi sunt, et multi reperiuntur, et ap»primè celebres: qui vero illud non usurparunt num»quam erroris alicujus eos insimularunt, qui illo usi »sunt..... Etenim (*estas palabras son dignas de notarse*) »si id quod nominis significatione offertur, non recipi»mus, restat, ut in gravissimum errorem prolabamur, »imo vero ut inexplicabilem illam unigeniti Filii Dei »œconomiam abnegemus. Quandoquidem nomine hoc »sublato vel hujus potius nominis notione repudiata, se»quitur mox illum non esse Deum, qui admirabilem »illam dispensationem nostræ salutis causa suscepit; tum »Dei Verbum neque sese exinanivisse, &c.» Conviene tener presente que san Cirilo escribia al papa san Celestino, que el dogma de la maternidad divina de María estaba tan profundamente arraigado en el ánimo de los cristianos de Constantinopla, que se sublevó el pueblo entero, apenas oyó á Doroteo pronunciar por órden de Nestorio, anatema contra quien dijese que María era Madre de Dios, hasta el punto que nadie queria ya comunicar con Nestorio, y que desde aquel momento se abstuvo el pueblo de entrar en la iglesia. Prueba evidente de que tal era la fe de toda la iglesia.

25. PRUEBA SEXTA. —Alegaron los padres muchas razones para convencer á Nestorio de esta verdad; yo solo expondré dos de ellas: hé aquí la primera. Aquella

es verdaderamente Madre de Dios, que concibió y dió á luz un hijo que desde el primer instante de su concepcion fue siempre Dios: María es pues la bendita mujer que parió un hijo que era Dios, como ya lo hemos probado por las Escrituras y la tradicion. Luego María es verdaderamente madre de Dios. «Si Deus est, »dice san Cirilo (1), Dominus noster Jesus Christus, »quomodo Dei genitrix non est, quæ illum genuit, sancta Virgo?» La segunda razon es esta: Si la Santísima Vírgen María no es Madre de Dios, el hijo que parió no es Dios, y por consiguiente el hijo de Dios no es el mismo que el hijo de María. Es asi que Jesucristo, como lo hemos visto antes, declaró que es hijo de Dios é hijo de María. Luego será preciso decir, ó que Jesucristo no es hijo de María, ó que María siendo Madre de Jesucristo, es por consiguiente verdadera Madre de Dios.

Respuesta á las objeciones de los nestorianos.

26. PRIMERA OBJECION. — Dicen que el nombre *Deipara*, ó madre de Dios, no se encuentra en la Escritura ni en la tradicion. Se responde que tampoco es llamada María *Christotocos*, es decir, Madre de Cristo. Asi, Nestorio haria mal en llamar á la Santísima Vírgen María Madre de Cristo. Pero demos una respuesta directa: Decir que María es Madre de Dios, y que concibió y dió á luz un Dios, es absolutamente lo mismo; es asi que en la Escritura y en los concilios se dice que la Vírgen concibió y parió un Dios. Luego en términos equivalentes se dice allí que María es Madre de Dios. Por otra parte, hemos visto que los padres aun de los primeros siglos llamaron á María, Madre de Dios; y en la Escritura es llamada Madre del Señor, á saber, por santa Isabel, que segun la misma Escritura estaba lle-

(1) S. Cyrill., ep. 1 ad Success.

na del Espíritu-Santo: *Et unde hoc mihi, ut veniat Mater Domini mei ad me?*

27. SEGUNDA OBJECION.—Dicen que María no engendró la divinidad y por consiguiente que no puede ser llamada madre de Dios. Se responde, que para ser llamada madre de Dios, basta que María haya engendrado un Hijo que fuese á la vez verdadero Dios y verdadero hombre; lo mismo que basta que una mujer haya engendrado un hombre compuesto de cuerpo y alma para que pueda ser llamada madre de un hombre, aunque no haya engendrado el alma, que es obra de Dios solo. Asi, pues, aunque María no haya engendrado la divinidad; sin embargo, por cuanto engendró un hombre segun la carne, que es á la vez Dios y hombre, se la llama con justo título Madre de Dios.

28. TERCERA OBJECION.—Dicen que la madre debe ser consustancial al hijo; es asi que la Vírgen no es consustancial á Dios; luego no puede ser llamada madre de Dios. Se responde que María no es consustancial á Cristo en cuanto á la divinidad, sino solo en cuanto á la humanidad, y pues que Cristo, hijo de María, es á la vez Dios y hombre, es evidente que María debe ser llamada madre de Dios. En cuanto á lo que añaden de que llamando á María madre de Dios se da lugar á los sencillos á que crean que María es una Diosa, se les responde que los sencillos estan suficientemente advertidos de que María es una pura criatura que parió á Cristo Dios y hombre. Ademas, si Nestorio escrupulizaba el llamar á María madre de Dios, por el temor indicado, hubiera debido escrupulizar mucho mas de impedir que se la llamase de esta manera, porque era inducir á los sencillos á que creyesen que Cristo no era Dios.

DISERTACION OCTAVA.

Refutacion de la herejía de Eutyques, que no admitia mas que una sola naturaleza en Jesucristo.

1. La herejía de Eutyques es enteramente opuesta á la de Nestorio. Sostenia el último que habia en Cristo dos naturalezas y dos personas; Eutyques, al contrario, no admitia mas que una sola persona, mas queria que tampoco hubiese sino una sola naturaleza, pretendiendo que la naturaleza divina absorbió la naturaleza humana. Asi, Nestorio impugnaba la divinidad de Cristo, y Eutyques su humanidad; y por lo mismo uno y otro destruian el misterio de la Encarnacion y el de la Redencion de los hombres. Por lo demas, se ignora en qué sentido precisamente entendia Eutyques la unidad de naturaleza en Jesucristo. Hé aquí cómo se explica en el concilio celebrado por san Flaviano: «Ex duabus naturis fuisse »Dominum nostrum ante adunationem, post adunatio»nem vero unam naturam.» Apremiado por los padres á que explicase con mas claridad su opinion, se contentó con responder: «Non veni disputare, sed veni sug»gerere sanctitati vestræ quid sentiam (1).» En pocas palabras vomitó Eutyques dos blasfemias: la una diciendo que despues de la Encarnacion, no habia mas que una sola naturaleza, que, segun él, era la divina; y la otra aventurando que el Verbo antes de la Encarnacion es-

(1) Tom. 4 Concil. Labbæi, p. 223 y 226.

taba compuesto de dos naturalezas, de la divina y de la humana. «Cum tam impie (escribia san Leon á san »Flaviano) duarum naturarum ante incarnationem uni»genitus Dei Filius fuisse dicitur, quam nefarie post»quam Verbum caro factum est, natura in eo singula»ris asseritur.»

2. Con respecto al error principal, que consiste en decir que despues de la Encarnacion las dos naturalezas quedaron reducidas á una, pueden establecerse cuatro hipótesis: ó una de las dos naturalezas se convirtió en la otra, ó ambas se mezclaron y confundieron de manera que no formaron mas que una; ó bien sin mezclarse, formaron por su union una tercera naturaleza; ó ya la naturaleza divina absorbió á la humana, y este fue mas probablemente el parecer de los eutiquianos. Por lo demas en cualquier sentido que entendiesen esta unidad de naturaleza en Jesucristo, es enteramente opuesta al dogma católico, segun vamos á probarlo.

§. I.

En Jesucristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, ambas enteras, distintas, sin mezcla ni confusion, y subsistiendo las dos de una manera inseparable en la misma hipostasis, ó persona del Verbo.

3. PRIMERA PRUEBA. —Los mismos textos de la Escritura que se alegan contra Arrio y Nestorio, y en los cuales se establece que Cristo es Dios y hombre, vienen tambien en apoyo del dogma de que ahora se trata; porque asi como no se pudiera llamar Dios, si no tuviese la naturaleza divina perfecta, tampoco pudiera decirse que es hombre si no tuviese la naturaleza humana perfecta. Pero expongamos esta verdad mas claramente. Despues de haber dicho san Juan en el primer capítulo de su evangelio: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* añade (en el versículo catorce) que este mismo Verbo tomó la na-

tulareza humana: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* De aquí escribia san Leon en su memorable carta á Flaviano: «Unus idemque (quod sæpe »dicendum est) vere Dei Filius, et vere hominis Filius. »Deus, per id quod in principio erat Verbum, et Ver»bum erat apud Deum: Homo, per id quod Verbum »caro factum est, et habitabit in nobis. Deus, per id »quod omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum »est nihil: Homo, per id quod factus est ex muliere, »factus sub lege.»

4. SEGUNDA PRUEBA. — Nada hay que establezca con mayor claridad las dos naturalezas en Jesucristo que el texto siguiente de san Pablo, que ya hemos citado muchas veces (Ad Phil. II, 5): *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu, qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Reconoce aquí el Apóstol en Cristo la forma de Dios, segun la que es igual á Dios; y la forma de un esclavo, segun la cual se anodadó é hizo semejante á los hombres. La forma, pues, de Dios y la del esclavo no son la misma forma ó la misma naturaleza; porque esto seria ó la misma naturaleza humana, y entonces no se podria decir con verdad que Cristo es igual á Dios; ó seria la misma naturaleza divina, y en tal caso no se pudiera decir que Cristo se anodadó, é hizo semejante á nosotros. Es, pues, necesario confesar que en Cristo hay dos naturalezas: la divina por la que es igual á Dios; y la humana por la cual se hizo semejante á los hombres.

5. Se ve tambien por este texto que las dos naturalezas subsisten en Jesucristo sin mezcla ni confusion, conservando cada una sus propiedades, porque si la naturaleza divina se hubiera cambiado, Cristo hecho hombre ya no seria Dios; lo cual es contrario á lo que

dice san Pablo en otro lugar (Rom. IX, 5): *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Asi Cristo es Dios al mismo tiempo que hombre segun la carne. Si la naturaleza humana hubiera sido absorbida por la divina, ó convertida en la sustancia divina, como decian los eutyquianos, si hemos de creer á Teodoreto, quien en su diálogo *Inconfusus*, pone el lenguaje siguiente en boca del eutyquiano Eranisto: «Ego dico mansisse divinitatem, ab hac »vero absorptam esse humanitatem.....; ut mare mellis »guttam si accipiat, statim enim gutta illa evanescit »maris aquæ permixta..... Non dicimus deletam esse »naturam, quæ assumpta est, sed mutatam esse in sub»stantiam divinam.» Si, digo, todo esto es verdad, no pudiera Jesucristo ser llamado hombre, como lo es en los santos evangelios, y en todo el nuevo testamento, y como le llama san Pablo en el pasaje en cuestion, y tambien en su primera carta á Timoteo (II, 6): *Homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Tampoco pudiera decirse que se anonadó en la naturaleza humana, si esta naturaleza se hubiese convertido en la divinidad. Si la naturaleza humana estuviera mezclada con la divina, no seria Cristo verdadero Dios ni verdadero hombre, sino una tercera especie de cosa, lo cual es contrario á toda la enseñanza de la Escritura. De todo esto se debe concluir que las dos naturalezas estan en Cristo sin mezcla ni confusion, y que cada una conserva sus propiedades.

6. PRUEBA TERCERA. — En apoyo de este dogma vienen todos los demas textos de la Escritura que atribuyen á Cristo un verdadero cuerpo y una verdadera alma unidos juntos; de lo cual aparece que la naturaleza humana queda entera en Cristo, asi como la naturaleza divina, sin ser mezclada, ni confundida con ella Que Cristo tenga un verdadero cuerpo, da de ello testimonio san Juan contra Simon Mago, Menandro, Satur

nino, y los demas que no admiten en Jesucristo mas que un cuerpo fantástico. Hé aquí cómo habla este apóstol (Ep. I, IV, 2 y 3): *Omnis Spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est; et omnis Spiritus, qui solvi Jesum* (el texto griego dice: *Qui non confitetur Jesum in carne venisse*), *ex Deo non est; et hic est antichristus.* San Pedro escribia esto (Ep. I, II, 24): *Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* San Pablo dice (Ad. Col. I, 22): *Reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem:* y en otra parte (Hebr. X, 5), pone en boca de Cristo estas palabras del Salmo 39: *Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Dejo otros lugares en los cuales se habla del cuerpo. En cuanto al alma de Cristo, hé aquí lo que dice en san Juan el mismo Salvador (X, 15): *Animam meam pono pro ovibus meis*; y en el versículo 17: *Ego pono animam meam ut iterum sumam eam: nemo tollit eam à me, sed ego pono eam;* y en san Mateo (XXVI, 38): *Tristis est anima mea usque ad mortem*; y esta alma bendita de Jesus fue la misma que al morir se separó de su sagrado cuerpo: *Et inclinato capite tradidit spiritum* (Joan. XIX, 30). Luego Cristo tenia un verdadero cuerpo, y una alma verdadera unidos, y por consiguiente fue verdadero hombre: y este cuerpo y alma estuvieron íntegros en Jesucristo despues de la union hipostática, como se vé por los textos que hemos citado, en donde se habla de dicho cuerpo y alma despues de la union. Luego no es permitido decir que la naturaleza divina absorbió á la humana, ó que esta fue convertida en la primera.

7. PRUEBA CUARTA. — Todo esto se prueba tambien por los textos en los cuales se atribuye á Cristo por una parte lo que no puede convenir mas que á la naturaleza humana, y de ningun modo á la divina; y por otra, lo que no puede convenir sino á la naturaleza divina, y de ninguna manera á la humana: lo cual demuestra

claramente la union de las dos naturalezas en Jesucristo. Relativamente á la primera asercion, es indudable, que la naturaleza divina no puede ser concebida, ni nacer, ni crecer, ni estar sujeta al hambre, á la sed, al cansancio, al llanto, á los padecimientos, y á la muerte, por cuanto es independiente, impasible é inmortal: todo esto solo puede convenir á la naturaleza humana. Jesucristo pues fue concebido, nació de Maria, como dice san Mateo (c. I), y san Lucas (c. I). Crecia tambien en edad segun este último (II, 52): *Et Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia, apud Deum et homines.* Ayunó y tuvo hambre (Matt. IV, 2): *Et cum jejunasset quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, postea esuriit.* Se cansó en el camino (Joan. IV, 6): *Jesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem.* Derramó lágrimas (Luc. XIX, 41): *Videns civitatem, flevit super eam.* En fin, padeció la muerte (Phil. II, 8): *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Y (Luc. XXIII, 46): *Et hæc dicens expiravit.* Y (Matth. XXVII, 50): *Jesus autem iterum clamans voce magna, emissit spiritum.* Añádese á esto que la naturaleza divina no puede orar, obedecer, sacrificarse, humillarse, ni otras cosas semejantes que la Escritura atribuye á Jesucristo. Luego todas estas cosas convienen á Jesucristo segun la naturaleza humana, y por consiguiente es verdadero hombre despues de la Encarnacion.

8. Por lo relativo á la segunda asercion es igualmente cierto que la naturaleza humana no puede ser consubstancial al Padre, no puede poseer todo lo que tiene el Padre, ni hacer todo lo que hace, como no puede ser eterna, omnipotente, soberanamente sabia é inmutable: la Escritura atribuye á Jesucristo todas estas propiedades, como queda demostrado contra Arrio y Nestorio; luego no solamente hay en Jesucristo la naturaleza humana, sino tambien la divina. San Leon saca un partido admirable de este argumento en su car-

ta á Flaviano, de la cual ya hemos hablado. Hé aquí sus propias palabras que no podemos dispensarnos de trascribir: «Nativitas carnis manifestatio est naturæ »humanæ partus Virginis divinæ est virtutis indicium; »infantia Parvuli ostenditur humilitate cunarum; mag»nitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum. Simi»lis est redimentis homines, quem Herodes impius mo»litur occidere: sed Dominus est omnium, quem Magi »gaudentes veniunt, suppliciter adorare. Cum ad præ»cursoris sui baptismum venit, ne lateret quod carnis »velamine divinitas operatur, vox Patris de cœlo into»nans dixit: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi »bene complacui.* Sicut hominem diabolica tentat astu»tia, sic Deo angelica famulantur officia. Esurire, si»tire, lassescere, atque dormire, evidenter humanum »est, quinque panibus quinque milia hominum satiare »largiri Samaritanæ aquam vibam, &c., sine amvigui»tate dicendum est. Non ejusdem naturæ est flere mi»serationis affectu, amicum mortuum, et eumdem qua»triduanæ aggere sepulturæ ad vocis imperium excitare »redivivum: aut in ligno pendere, et in noctem luce »conversa omnia elementa tremefacere; aut clavis trans»fixum esse, et paradisi portas fidei latroni aperire. Non »ejusdem naturæ est dicere: *Ego et Pater unum su»mus*; et dicere: *Pater major me est.*»

9. PRUEBA QUINTA.—A la Escritura se agrega la tradicion, que ha sido siempre la fiel depositaria de la fe en las dos naturalezas de Jesucristo. En el símbolo de los apóstoles se atribuye expresamente á Jesucristo la naturaleza divina; «Credo in Jesum-Cristum Filium »ejus unicum Dominum nostrum (hé aquí la natura»leza divina): Qui conceptus est de Spiritu Sancto, na»tus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, cru»cifixus, mortuus, et sepultus est (hé aquí la natura»leza humana).» Los símbolos de Nicea y de Constantinopla se expresan así acerca de la naturaleza divina:

«Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei...
»Deum verum de Deo vero, natum non factum, con-
»substantialem Patri, per quem omnia facta sunt.» Y sobre la naturaleza humana: «Qui propter nos homi»nes et propter nostram salutem descendit, et incarna»tus est de Spiritu-Sancto ex Maria Virgine, et homo »factus est; passus, crucifixus, mortuus, et resurre»xit tertia die.»

10. Ademas la herejía de Eutyques habia sido condenada aun antes de nacer por el concilio de Constantinopla I, cuyos padres escribian al papa san Dámaso estas palabras en su carta sinódica: «Se agnoscere, »Verbum Dei ante sæcula omnino perfectum, et perfe»ctum hominem in novissimis diebus, pro nostra salute »factum esse.» El mismo san Dámaso habia ya definido contra Apolinar en un sínodo celebrado en Roma (1), que Cristo fue dotado de un cuerpo y de una alma inteligente y racional, y que no padeció en la divinidad, sino únicamente en la humanidad. En fin, el concilio de Efeso aprobó la segunda carta de san Cirilo á Nestorio, en la cual está expreso el dogma de las dos naturalezas en Jesucristo sin mezcla ni confusion: «Neque enim »dicimus Verbi naturam per sui mutationem carnem »esse factam, sed neque in totum hominem transfor»matam ex anima et corpore constitutam. Asserimus »autem, Verbum, unita sibi secundum hypostasim »carne animata, rationali anima, inexplicabili incom»prehensibilique modo hominem factum, et hominis Fi»lium extitisse... Et quamvis naturæ sint diversæ, ve»ram tamen unionem coeuntes, unum nobis Christum, »et Filium, effecerunt. Non quod naturarum differen»tia propter unionem sublata sit, verum quorum divi»nitas et humanitas, secreta quadam ineffabilique con-

(1) Vide tom. 2 Concil., p. 900 y 964.

»junctione in una persona, unum nobis Jesum Christum »et Filium, constituerint.»

11. PRUEBA SEXTA.—Añadense á los concilios los testimonios de los padres que escribieron aun antes de la herejía de Eutyques; estos testimonios estan referidos en el acta II del concilio de Calcedonia, y el Padre Petavio (1) cita muchos de ellos; yo me limitaré á algunos solamente. San Ignacio martir (2) expone asi las dos naturalezas en Cristo: «Medicus unus est et »carnalis et spiritualis, genitus et ingenitus, seu factus »et non factus, in homine existens Deus, in morte vita »vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis, et »tunc impassibilis Jesus Christus Dominus noster.» San Atanasio escribió dos libros contra Apolinar, predecesor de Eutyques. San Ilario dice (3): «Nescit plane »vitam suam, nescit qui Christum Jesum ut verum »Deum, ita et verum hominem ignorat.» San Gregorio Nazianceno (4): «Missus est quidem, sed ut homo; du»plex enim erat in eo natura.» San Anfiloco cuyas palabras refiere Teodoreto en su diálogo titulado *Inconfusus*, se expresa así: «Discerne naturas, unam Dei, »alteram hominis; neque enim ex Deo excidens homo »factus est, neque proficiscens ex homine Deus.» San Ambrosio (5): «Servemus distinctionem divinitatis, et »carnis. unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in »eodem utraque natura est.» San Juan Crisóstomo (6): »Neque enim (*Propheta*) carnem dividit à divinitate, »neque divinitatem à carne; non substantias confundens, »absit, sed unionem ostendens.... Quando dico, eum

(1) Petav., l. 3 de Incarn., c. 6 y 7.
(2) S. Ignat., ep. ad Ephes., n. 7.
(3) S. Hilar., l. 9 de Trin.
(4) S. Greg. Naz., orat. de Nativ.
(5) S. Ambr., l. 2 de Fide, c. 9 al 4, n. 77.
(6) S. Chrysos., in Psalm. 44, n. 4.

»fuisse humiliatum, non dico mutationem, sed humanæ susceptæ naturæ demissionem.» San Agustin (1): «Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum »conversum, atque mutatum est; nec divinitas quippe »in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas, »nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creaturam.»

12. Paso en silencio una infinidad de otros testimonios que fueron examinados en el concilio de Calcedonia celebrado contra Eutyques, por cerca de seiscientos padres, los cuales redactaron en seguida en el acta V la definicion siguiente: «Sequentes igitur SS. Patres unum »eumdem confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum »Christum consonanter omnes docemur, eumdem per»fectum in deitate, et eumdem perfectum in humani»tate, Deum verum et hominem verum; eumdem ex »anima rationali et corpore; consubstantialem Patri se»cundum deitatem, consubstantialem nobiscum secun»dum humanitatem; ante sæcula quidem de Patre ge»nitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus »eumdem, propter nos et propter nostram salutem ex »Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem, »unum eumdem Christum, Filium, Dominum; Unige»nitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, »indivise, inseparabiliter agnoscendum: nusquam su»blata differentia naturarum propter unitionem, magis»que salva proprietate utriusque naturæ, et in unam »personam atque substantiam concurrentes.» Es necesario añadir que habiendo oido los mismos padres la lectura de la carta dogmática de san Leon á san Flaviano, exclamaron por unanimidad: «Hæc Patrum fides, hæc »Apostolorum fides, omnes ita credimus, orthodoxi ita »credunt. Anathema est qui ita non credit: Petrus per

(1) S. Aug., l. 1 de Trin., c. 7, n. 14.

»Leonem locutus est.» La misma fe fue confirmada por los concilios siguientes, y en especial por el de Constantinopla II, que dice en el cánon 8: «Si quis ex duabus na»turis deitatis et humanitatis unitatem factam esse, vel »unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic »eam excipit sicut Patres docuerunt, quod ex divina »natura et humana, unione secundum substantiam fa»cta, unus Christus effectus est; sed ex talibus vocibus »unam naturam sive substantiam deitatis et carnis »Christi introducere conatur; talis anathema sit.» El concilio III de Constantinopla repite las mismas palabras del de Calcedonia; y el de Nicea II establece esta definicion de fe: «Duas naturas confitemur ejus qui in»carnatus est propter nos ex intemerata Dei genitrice »semper Virgine Maria, perfectum eum Deum, et per»fectum hominem cognoscentes.»

14. SÉPTIMA PRUEBA. — Creemos deber añadir aquí dos razones teológicas en favor del mismo dogma. Hé aquí la primera: Si despues de la Encarnacion hubiera sido absorbida la naturaleza humana en Cristo por la divinidad, como pretendian los eutyquianos, todo el misterio de nuestra redencion quedaria destruido en tal supuesto; una vez que entonces habria la alternativa, ó de desechar como una quimera la pasion y muerte de Jesucristo, ó decir que la divininad padeció y sucumbió á la muerte; lo cual horroriza, y repugna aun á la razon natural.

15. La segunda razon es esta: Si despues de la Encarnacion no quedó en Cristo mas que una sola naturaleza, acaeció esto, ya porque una de las dos naturalezas se convirtió en la otra, ya porque ambas se mezclaron y confundieron entre sí para no formar mas que una, y ya en fin, porque una y otra unidas entre sí sin confundirse, formaron una tercera naturaleza, lo mismo que la naturaleza humana resulta de la union del alma y del cuerpo. Pero nada semejante ha podido

acontecer en la Encarnacion; de donde se sigue que las dos naturalezas divina y humana permanecieron íntegras en Jesucristo, cada una con sus propiedades.

16. — 1.° No ha podido acontecer que una de las dos naturalezas se convirtiese en la otra porque entonces, ó la naturaleza divina se habria cambiado en la humana, lo cual es contrario á la fe y repugna á la razon natural puesto que la divinidad no puede estar sujeta al mas leve cambio; ó bien la naturaleza humana habria sido absorbida por la divina, y cambiada en esta; y en tal caso, seria preciso decir que la divinidad en Cristo nació, padeció, murió y resucitó; otro error igualmente opuesto á la fe y á la razon natural, puesto que la divinidad es eterna, impasible, inmortal é inmutable. Hay mas todavía; si la divinidad pudo padecer y morir, luego el Padre y el Espíritu-Santo padecieron y murieron tambien, puesto que la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu-Santo es única, y absolutamente la misma en las tres personas. Por otra parte, si la divinidad fue concebida y nació, entonces María no concibió, ni parió á Cristo segun una naturaleza que la era consustancial, y por consiguiente no puede ser llamada madre de Dios. En fin, si la divinidad absorbió á la humanidad, ¿cómo ha podido Cristo ser nuestro Redentor, nuestro mediador y el pontífice de la nueva alianza, como nos lo enseña la fe, puesto que estas funciones exigen oraciones, ofrendas y humillaciones de que en ninguna manera es suceptible la divinidad?

17. Así, pues, de ningun modo puede decirse 1.° que la naturaleza humana de Cristo se convirtiese en la divina; y mucho menos todavía, que la naturaleza divina se haya cambiado en la humana. 2.° Tampoco ha podido suceder, que las dos naturalezas se hayan mezclado y confundido entre sí, de manera que no formasen mas que una sola naturaleza en Cristo, pues en

tal caso la divinidad hubiera experimentado un cambio, y se habria convertido en una cosa nueva; y desde entonces ni habria en Cristo divinidad, ni humanidad, sino una naturaleza que no sería ni la divina, ni la humana; y por consiguiente no seria Cristo ni verdadero Dios, ni verdadero hombre. 3.° Es en fin absurdo el decir que las dos naturalezas unidas á la vez sin mezclarse ni confundirse, hayan formado una tercera naturaleza comun á las dos; porque una naturaleza de semejante especie no puede ser mas que el resultado de dos partes, que por su union recíproca se perfeccionan mútuamente; de otra manera, si al unirse una de las partes con otra pierde sus perfecciones en vez de adquirirlas nuevas, no quedará ya perfecta como lo era antes. En Cristo, pues, la naturaleza divina no recibió de la humana perfeccion alguna, ni tampoco pudo perderla sino que quedó como antes estaba; no forma por consiguiente con la humanidad una tercera naturaleza que las sea comun á las dos. Ademas, la naturaleza comun no nace sino de muchas partes que exigen naturalmente su union recíproca, como acontece en la union del alma con el cuerpo; pero esto no puede tener lugar en Cristo, porque la naturaleza humana no exige naturalmente la union con el Verbo, y el Verbo tampoco requiere la union con la humanidad.

§. II.

Respuesta á las objeciones.

18. PRIMERA OBJECION. — Puede empezarse por algunos pasajes de la Escritura que parecen indicar la conversion de una de las naturalezas en la otra, tal como este de san Juan (I, 14): *Et Verbum caro factum est*; como si quisiera dar á entender que el Verbo se convirtió en carne. Y este otro de san Pablo (Phil. II,

7), en el cual dice del Verbo: *Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Luego la naturaleza divina fue cambiada. Se responde al primer texto, que el Verbo no se convirtió en carne, sino que se hizo carne, tomando la naturaleza humana en unidad de persona, sin que por esta union sufriese el mas ligero cambio. En el mismo sentido dice tambien de Jesucristo (Gal. III, 13): *Factus pro nobis maledictum*, en cuanto quiso encargarse de la maldicion que habiamos merecido para libertarnos de ella. San Juan Crisóstomo dice que nos suministran esta respuesta las palabras mismas que siguen en el texto en cuestion: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre.* Estas palabras establecen perfectamente la diferencia de las dos naturalezas, puesto que diciendo del Verbo que habitó entre nosotros, se demuestra claramente que es diferente de nosotros, no siendo una misma cosa la que habita, y aquella entre quien habita. Hé aquí cómo se expresa dicho santo (1): »Quid enim subjicit? *Et habitavit in nobis.* Non enim »mutationem illam incommutabilis illius naturæ signi»ficavit, sed habitationem, et commorationem: porro »id quod habitat, no est idem cum eo quod habitatur, sed diversum.» Es de notar que san Juan echa por tierra aquí á la vez la herejía de Nestorio, y la de Eutyques; porque Nestorio que inferia de estas palabras, *et habitavit in nobis*, que el Verbo habita simplemente en la naturaleza humana, se encuentra refutado en las palabras que preceden, *Verbum caro factum est*, las cuales no denotan una pura habitacion, sino una verdadera union con la naturaleza humana en una sola persona; mientras que Eutyques que se prevalia de lo que se dice que el Verbo se hizo carne, se halla igualmente confundido por lo que sigue, *et habitavit in nobis*,

(1) S. Joan. Chrys., hom. II in Joan.

palabras que manifiestan que el Verbo no se convirtió en carne (aun despues de su union con la carne), sino que permaneció Dios como era, sin la menor confusion de la naturaleza divina con la humana.

19. Esta expresion *se hizo carne*, no debe apurar á nadie, porque este modo de explicarse no indica siempre el cambio de una cosa en otra, sino que se emplea frecuentemente para decir que una cosa está unida ó agregada á otra, por ejemplo: Se dice de Adam en el capítulo II del Génesis versículo 7: *Factus in animam viventem*, para decir que el alma fue unida al cuerpo ya formado, y no que el cuerpo fue convertido en alma. Hé aquí la bella respuesta que sobre esta materia da san Cirilo en su diálogo *de Incarnatione Unigeniti*: «At »si Verbum, inquiunt, factum est caro, jam non am»plius mansit Verbum, sed potius desiit esse quod erat. »Atqui hoc merum delirium et dementia est, nihilque »aliud quam mentis erratæ ludibrium. Censent enim »ut videtur, per hoc *factum est*, necessaria quadam ra»tione mutationem alterationemque significari. Ergo »cum psallunt quidem, *et factus est nihilominus in refu*»*gium*; et rursus *Domine, refugium factus es nobis*; »¿quid respondebunt? ¿Anne Deus, qui hic decantatur, »desinens esse Deus mutatus est in refugium, et trans»latus est naturaliter in aliud, quod ab initio non erat? »Cum itaque Dei mentio fit, si ab alio dicatur illud »*factus est*, quo facto non absurdum, atque adeo »vehementer absurdum existimare mutationem ali»quam per id significari, et non potius conari id »aliqua ratione intelligere, prudenterque ad id quod »Deo maxime convenit, accommodari?» San Agustin explica de una manera admirable cómo el Verbo se hizo carne, sin sufrir cambio alguno (1): «Neque enim, quia «dictum est, *Deus erat Verbum*, *et Verbum caro factum*

(1) S. Aug., Serm. 187 al. 77. De tempore.

»*est*, sic Verbum caro factum est, ut esse desineret Deus »quando in ipsa carne, quod Verbum caro factum est, »Emmanuel natum est nobiscum Deus. Sicut Verbum, »quod corde gestamus, fit vox, cum id ore proferimus, »non tamen illud in hanc commutatur, sed illo integro, ista »in qua procedat, assumitur; ut et intus maneat quod »intelligatur, et foris sonet quod audiatur. Hoc idem, »tamen profertur in sono, quod ante sonuerat in si- »lentio. Atque ita Verbum, cum fit vox, non mutatur »in vocem, sed manens in mentis luce, et assumpta car- »nis voce, procedit ad audientem, ut non deferat co- »gitantem.»

20. Cuanto acabamos de decir puede servir igualmente de respuesta al segundo texto que se nos opone *exinanivit semetipsum*. El Verbo se anonadó tomando lo que no tenia, pero no perdiendo lo que poseia; siendo Dios igual al Padre en su naturaleza divina, se revistió de la forma de siervo, *formam servi accipiens*, haciéndose inferior á su Padre en la naturaleza que toma, y humillándose en ella hasta morir en una cruz: *Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*; mas no obstante esto, conservó su divinidad, y permanece siempre igual al Padre.

21. SEGUNDA OBJECION. — Pero estas no eran precisamente las objeciones que hacian los eutyquianos, puesto que no decian que la naturaleza divina se hubiese convertido en la humana, sino que esta se habia cambiado en la divina; y para apoyar este parecer invocaban ciertos pasajes de los santos padres que no entendian. Citan primero á san Justino, que dice, en su segunda apología, que en la Eucaristía se cambia el pan en el cuerpo de Cristo, de la misma manera que el Verbo se hizo carne. Pero los católicos respondian que san Justino solo quiso decir con estas palabras, que asi como el Verbo tomó verdaderamente, y conservó la carne humana; asi la Eucaristía contiene verdadera-

mente el cuerpo de Jesucristo, y que tal es el sentido que indica á continuacion. En efecto, ¿qué se proponia el santo? El probar que en la Eucaristía el pan se hace cuerpo de Jesucristo, tan realmente como el Verbo se hizo carne en la Encarnacion; pero si san Justino hubiese creido, como pretenden los eutyquianos, que en la encarnacion del Verbo la divinidad absorbió á la humanidad, no hubiera podido decir que la Eucaristía contiene el verdadero cuerpo del Señor.

22. TERCERA OBJECION. — Oponian lo que se lee en el símbolo atribuido á san Atanasio: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*. De donde concluian que de las dos naturalezas se hizo una solamente. Pero se les respondió, que estas palabras indican aquí la unidad de persona en Jesucristo, y no la de naturaleza, como el texto mismo lo acredita, diciendo: *Unus est Christus*, pues la palabra Cristo designa propiamente la persona, y no la naturaleza.

23. CUARTA OBJECION. — Decian que san Ireneo, Tertuliano, san Cipriano, san Gregorio Niseno, san Agustin y san Leon (1) dieron á la union de las dos naturalezas el nombre de *mixtion*, ó mezcla, y que se sirvieron de comparaciones tomadas de licores que se mezclan juntos. Responde san Agustin en el mismo lugar que si los padres se permitian este lenguaje, no era porque admitiesen la confusion de las dos naturalezas, sino únicamente para explicar mejor la union íntima que entre ellas existe; querian dar á entender que la naturaleza divina se habia unido á todas las partes de la naturaleza humana, como el color se une á cada parte del agua contenida en un vaso. Hé aquí las pala-

(1) S. Iren., l. 2 adv. Hæres., c. 21. — Tert., Apol., c. 21. — S. Cypr., de Vanit. idol. — S. Greg. Nyss. Catech., c. 25. — S. Aug., ep. 137, al. 3 ad Volus. — S. Leo, Serm. 3 in die natal.

bras de san Agustin: «Sicut in unitate personæ anima »unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personæ »Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo per»sona mixtura est animæ et corporis; in hac persona »mixtura est Dei et hominis: si tamen recedat auditor »à consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita »commisceri, ut neuter servet integritatem suam, quan»quam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta mis»ceatur.» Tertuliano habia dicho antes lo mismo.

24. QUINTA OBJECION. — Oponian la autoridad del papa Julio, que en una carta dirigida á Dionisio, obispo de Corinto, condenaba á los que admitian dos naturalezas en Cristo; y tambien la autoridad de san Gregorio Taumaturgo, al que se atribuyen estas palabras en la Biblioteca de Focio: *Non duæ personæ, neque duæ naturæ, non enim quator nos adorare dicimur.* Pero se responde con Leoncio (1), que estos padres estan inocentes de las alegaciones que se les imputan: la pretendida carta del papa Julio pasa por ser obra de Apolinar, y esto con tanta mas razon, cuanto que san Gregorio Niseno cita de ella diversos fragmentos como si fuera de Apolinar á quien refuta en seguida. Lo mismo sucede con el pasaje atribuido á san Gregorio Taumaturgo, que parece ser produccion de los apolinaristas ó de los eutyquianos. Objetaban tambien lo que dice san Gregorio Niseno en su cuarto discurso contra Eunomio, que la naturaleza humana se habia unido con el Verbo divino. Pero se responde que el mismo san Gregorio añade que no obstante esta union cada una de las dos naturalezas habia conservado sus propiedades: «Nihilominus in utraque, »quod cuique proprium est, intuetur.» En fin, oponian los eutyquianos que si habia dos naturalezas en Cristo, tambien debia haber dos personas. A esto se responde absolutamente lo mismo que se respondió á Nestorio (en

(1) Leont. de sectis act. 4.

la Disertacion séptima núm. 16), en donde se hace ver cómo en Cristo no hay mas que una sola persona y un solo Cristo, aunque las dos naturalezas no estan mezcladas.

DISERTACION NONA.

Refutacion de la herejía de los monotelitas, que no admitian en Jesucristo mas que una sola voluntad, y una sola operacion.

1. Se da el nombre de *monotelitas* á todos los herejes que quisieron que no hubiese en Jesucristo mas que una sola voluntad. Trae su orígen de dos palabras griegas: *monos*, que significa *uno*, y *thelema*, que quiere decir *voluntad*; y por lo mismo puede convenir á muchos arrianos, que pretendian que no habia alma en Cristo, sino que el Verbo ocupaba su lugar, así como á muchos apolinaristas, que concedian en verdad una alma á Cristo, pero privada de inteligencia, y por consiguiente sin voluntad. Por lo demas, los verdaderos monotelitas formaron una secta particular bajo el imperio de Heraclio, hácia el año 626. Se puede decir que Atanasio, patriarca de los jacobitas, fue su principal autor, como lo hemos observado en nuestra *historia*, capítulo VII, núm. 4; y que los otros patriarcas, tales como Sergio, Ciro, Macario, Pirro y Pablo fueron sus primeros sectarios. Admitian las dos naturalezas en Jesucristo, pero negaban que cada una de ellas tuviese una voluntad y una operacion, queriendo que no hubiese en Jesucristo mas que una sola voluntad, la voluntad di-

vina, y una sola operacion, la operacion divina, que llamaban *teándrica*, ó *deiviril*, no en el sentido de los católicos, que llaman teándricas ó divinas las operaciones de Cristo en la naturaleza humana, porque son de un hombre Dios, y se atribuyen todas á la persona del Verbo que sostiene y termina esta misma humanidad, sino en un sentido herético, pretendiendo que la sola voluntad divina movia las facultades de la naturaleza humana, y las aplicaba á la accion como un instrumento inanimado y pasivo. Otros monotelitas llamaban á esta operacion *deodecibilem*, ó conveniente á Dios, término que explicaba mejor su herejía. Ahora bien, ¿entendieron estos herejes por la palabra *voluntad* la facultad misma de querer, ó solamente el acto de la voluntad, la volicion? El padre Petavio (1) cree que es mucho mas probable que entendiesen la facultad de querer que negaban á la humanidad de Cristo. Por lo demas, el dogma católico rechaza ambos sentidos, y nos enseña que así como hubo en Cristo las dos naturalezas, hubo tambien la voluntad y la volicion divina con la operacion divina, y la voluntad y la volicion humana con la operacion humana, que es lo que vamos á probar.

§. I.

Hay en Jesucristo dos voluntades distintas, la divina y la humana, segun las dos naturalezas; y dos operaciones, segun las dos voluntades.

2. PRIMERA PRUEBA.—Se prueba primeramente, en cuanto á la voluntad divina, por las Escrituras que atribuyen á Cristo la voluntad divina tantas veces cuantas en él reconocen la divinidad, de la cual es inseparable la voluntad. Las citas que hemos hecho de estos pasajes contra Nestorio y Eutyques, nos dispensan de re-

(1) Petav., l. 8 de Incarnat., c. 4 y sig.

ferirlos de nuevo con tanta mas razon, cuanto que los monotelitas no negaban á Cristo la voluntad divina, sino solamente la humana. Se hallan igualmente en las Escrituras mil lugares en los cuales se atribuye á Cristo la voluntad humana: 1.°, san Pablo en su carta á los hebreos (x, 5), aplica á Jesucristo estas palabras del Salmo XXXIX, versículos 8 y 9: *Ingrediens mundum, dicit: Ecce venio; in capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam.* Se lee en el salmo: *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam: Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei.* Se ve aquí la voluntad divina claramente distinguida por estas palabras, *ut faciam Deus voluntatem tuam*; mientras que estas, *Deus meus volui*, indican la voluntad humana que se somete á la de Dios. 2.° El mismo Jesucristo nos manifiesta en muchos lugares estas dos voluntades distintas. Dice en san Juan (v, 30): *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me*; y en otra parte: *Descendi de cælo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me* (Joan. vi, 38). Sobre lo cual se expresa así san Leon en su carta al emperador Leon: «Secundum formam servi non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem ejus, qui misit eum.» Notense estas palabras: *secundum formam servi*, segun la naturaleza humana.

3. Ademas, dice Jesucristo en san Mateo (xxvi, 39): *Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*; y en san Marcos (xiv, 36): *Abba Pater, transfer calicem hunc à me; sed non quod ego volo, sed quod tu.* ¿Es posible designar con mas claridad la voluntad divina que es comun á Cristo con el Padre, y la voluntad humana que Jesucristo somete á la de su Padre? De aquí san Atanasio escribe contra Apolinar: «Duas voluntates hic ostendit, humanam quidem quæ est carnis, alteram vero divinam. Humana enim propter carnis imbeci-

»litatem recusat pasionem, divina autem ejus voluntas »est prompta.» Y san Agustin (1): «In eo quod ait, »*non quod ego volo*, aliud se ostendit voluisse quam Pa»ter, quod nisi humano corde non potest, nunquam »enim posset immutabilis illa natura quidquam aliud »velle quam Pater.»

4. SEGUNDA PRUEBA. — Vienen tambien en apoyo de nuestra proposicion todos los textos en que se dice que Jesucristo obedeció al Padre. Jesucristo en san Juan (XII, 49): *Sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, et quid loquar*; y en el capítulo XIV, versículo 31: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* San Pablo escribe á los filipenses (II, 8): *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Lo mismo se lee en otros muchos lugares. Es, pues, evidente que en donde no hay mas que una voluntad, no puede haber ni precepto ni obediencia; por otra parte, no es menos cierto que la voluntad de Dios no puede estar sumisa á un mandamiento, pues que no reconoce superior: luego obedeciendo Jesucristo á su Padre, manifestó que tenia la voluntad humana: «Quis (dice el pa»pa Agaton) à lumine veritatis se adeo separavit, ut au»deat dicere, Dominum nostrum Jesum Christum volun»tate suæ divinitatis Patri obedisse, cui est æqualis in »omnibus, et vult ipse quoque in omnibus, quod Pater?

5. TERCERA PRUEBA. — Pero sin detenernos mas en las pruebas sacadas de la Escritura, consultemos la tradicion, empezando por los padres que fueron anteriores á esta herejía. Escribe san Ambrosio (2): «Quod »autem ait: *non mea voluntas, sed tua fiat*; *suam*, ad »hominem retulit: *Patris*, ad divinitatem: voluntas »enim hominis, temporalis; voluntas divinitatis, æter»na.» San Leon en su carta 24 (al. 10), dice á san Flaviano contra Eutyques: «Qui verus est Deus, idem ve-

(1) S. Aug., l. 2 adv. Maxim., c. 20.
(2) S. Ambros., l. 20 in Luc. n. 50 y 60.

»rus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, »dum invicem sunt et humilitas hominis, et altitudo »deitatis..... Agit enim utraque forma cum alterius com»munione, quod proprium est, Verbo scilicet ope»rante, quod Verbi est; et carne exequente, quod car»nis est.» Pudiera tambien añadir aquí la autoridad de san Juan Crisóstomo, de san Cirilo de Alejandría, de san Gerónimo, y de muchos otros padres citados por Petavio (1); Sofronio reunió dos libros enteros de dichas autoridades contra Sergio, como se ve por la súplica de Estevan Durando, dirigida al concilio de Letran celebrado bajo el pontificado de Martino I, el año 649. La misma verdad se prueba por los símbolos, en los cuales se dice que Jesucristo es verdadero Dios y hombre perfecto; porque sin la voluntad humana que es una facultad natural del alma, no seria Cristo hombre perfecto; y tampoco seria perfecto Dios, si estuviera privado de la voluntad divina. Ademas, los concilios celebrados con Nestorio y Eutyques definieron que habia en Cristo dos naturalezas distintas y perfectas con todas sus propiedades; lo cual no sucederia si cada naturaleza no tuviese su voluntad y su operacion naturales. Un autor del siglo III, san Hipólito, obispo de Porto, en sus fragmentos contra Verono, saca de la distincion de las diversas operaciones en Cristo un argumento en favor de la distincion de las dos naturalezas, puesto que la unidad de voluntad y de operacion lleva consigo la unidad de naturaleza: «Quæ enim sunt inter se »ejusdem operationis ac cognitionis, et omnino idem »patiuntur, nullam naturæ differentiam recipiunt.»

6. Estas consideraciones obligaron al concilio general III de Constantinopla, celebrado bajo el pontificado de Agaton, á renovar en un decreto (art. 18) la condenacion ya fulminada contra todas las herejías concer-

(1) Petav., l. 3 de Incarn., c. 8 y 9.

nientes al misterio de la Encarnacion, por los cinco concilios ecuménicos precedentes. Hé aquí el tenor de la definicion: « Assecuti quoque sancta quinque universalia »concilia, et sanctos atque probabiles patres, consonanterque confiteri definientes, Dominum nostrum Jesum »Christum verum Deum nostrum, unum de sancto, et »consubstantiali, et vitæ originem præbente Trinitate, »perfectum in deitate, et perfectum eumdem in humani»tate, Deum vere et hominem vere, eumdem ex anima ra»rationali et corpore, consubstantialem nobis secundum »humanitatem, per omnia similem nobis, absque peccato, »ante sæcula quidem ex Patre genitum secundum deita»tem, in ultimis diebus autem eumdem, propter nos et »propter nostram salutem, de Spiritu-Sancto, et Maria »Virgine proprie et veraciter Dei genitrice secundum hu»manitatem, unum eumdemque Christum Filium Dei »unigenitum in duabus naturis inconfuse, inconvertibili»ter, inseparabiliter, indivise cognoscendum, nusquam ex»tincta harum naturarum differentia propter unitatem sal»vataque magis proprietate utriusque naturæ, et in unam »personam, et in unam subsistentiam concurrente, non »in duas personas partitam vel divisam, sed unum eum»demque Unigenitum Filium Dei, Verbum Dominum »nostrum Jesum Christum; et duas naturales volunta»tes in eo, et duas naturales operationes indivise, in»convertibiliter, inseparabiliter inconfuse secundum SS. »Patrum doctrinam, adeoque prædicamus: et duas na»turales voluntates, non contrarias, absit, juxta quod »impii asseruerunt hæretici, sed sequentem ejus huma»nam voluntatem, et non resistentem, vel reluctantem, »sed potius est subjectam divinæ ejus atque omnipotenti »voluntati.... Hic igitur cum omni undique cautela at»que diligentia à nobis formatis, definimus, aliam fide »nulli licere proferre, aut conscribere, componere aut »fovere, vel etiam aliter docere. »

7. PRUEBA CUARTA.— Ya hemos expuesto las prin-

cipales razones que combaten esta herejía. La primera es que poseyendo Cristo la naturaleza humana perfecta debe necesariamente tener su voluntad, que es una facultad natural, y de la cual no puede ser privada la humanidad sin dejar de ser perfecta. 2.° Seria absurdo el pretender que la voluntad divina pudo obedecer, pedir, merecer y satisfacer por nosotros, y sin embargo esto lo hizo Cristo; hay pues en él una voluntad humana. 3.° Es una máxima de san Gregorio Nazianceno, que despues fue adoptada por los otros padres, que el Verbo sanó lo que habia tomado. San Juan Damasceno (1) concluye de esto: «Si non assumpsit humanam »voluntatem, remedium ei non attulit, quod primum »sauciatum erat; quod enim assumptum non est, non »es curatum, ut ait Gregorius Theologus. Ecquid enim »offenderat, nisi voluntas?

§. II.

Respuesta á las objeciones.

8. PRIMERA OBJECION.—Se opone primero este pasaje de una carta de san Dionisio á Cayo: «Deo viro »facto unam quamdam theandricam, seu deivirilem ope»rationem expressit in vita.» Pero se responde con Sofronio que este texto fue corrompido por los monotelitas, y que en vez de estas palabras *unam quamdam*, se deben leer *novam quamdam theandricam operationem*. Esta es la observacion que se hizo en el concilio III de Letran, en donde por órden de san Martin, Pascasio que hácia las funciones de notario, leyó el gran ejemplar que dice *novam quamdam*, &c....... lectura que nada tiene contrario al dogma católico, y que ofrece dos sentidos igualmente favorables. El primero, es como dice san Juan Damasceno (2), que todas las operaciones pro-

(1) S. Joan. Damas., orat. de duab. Christi volunt.
(2) Ibid., l. 3 de Fide orthod., c. 19.

ducidas por Cristo, son llamadas teándricas ó deiviriles, porque emanan de un hombre Dios, y porque todas son atribuidas á la persona que termina las dos naturalezas divina y humana. El segundo sentido segun Sofronio y san Máximo, consiste en decir que la nueva operacion teándrica deque habla san Dionisio, debe ser restringida á las solas acciones de Cristo que resultan del concurso de la naturaleza divina y de la humana; y por esto distinguian en Cristo tres clases de operaciones: 1.° las que pertenecen puramente á la naturaleza humana, tales como andar, comer, sentarse; 2.° las que no pueden convenir mas que á la divinidad, como el perdonar los pecados, hacer milagros y otras semejantes; 3.° en fin las acciones procedentes de las dos naturalezas, como la curacion de los enfermos por el tacto, la resurreccion de los muertos por las palabras &c.; y segun esta última clase de operacion, se debe entender el pasaje de san Dionisio.

9. SEGUNDA OBJECION. — Se nos opone tambien á san Atanasio (1), que admitia *voluntatem deitatis tantum*. Pero este santo no quiso excluir la voluntad humana, sino únicamente la voluntad contraria que nace del pecado, como lo hace ver el contexto. 3.° A san Gregorio Nazianceno que escribia estas palabras (2): «Christi velle non fuisse Deo contrarium, utpote deificatum »totum.» San Máximo y el papa Agaton responden que es fuera de duda que san Gregorio admitia las dos voluntades, y que por las palabras que acaban de citarse, entendia solamente que la voluntad humana de Cristo no era contraria á la divina. 4.° San Gregorio Niseno escribia contra Eunomio: «Operatur vere deitas per »corpus, quod circa ipsam est omnium salutem, ut sit »carnis quidem passio, Dei autem operatio.» A lo que

(1) S. Athan., in lib. de Adv. Christi.
(2) S. Greg. Naz. orat. 2 de Filio.

el sexto concilio respondió, que atribuyendo el santo los padecimientos á la humanidad, reconocia en esto que Cristo obraba segun la naturaleza humana, y que intentaba solamente probar contra Eunomio, que los dolores y las acciones de Jesucristo segun la humanidad, recibieron un valor infinito de la persona del Verbo que sustentaba esta humanidad, y hé aquí por que estas operaciones eran atribuidas al Verbo. 5.º San Cirilo de Alejandría (1), que dice que Cristo manifestó *unam quamdam cognatam operationem*. Se responde que el santo hablaba (como aparece del contexto) de los milagros de Cristo, á los cuales concurria la naturaleza divina por su omnipotencia, y la humana por su tacto mandado por su voluntad humana; lo cual hizo que el santo llamase la misma operacion, una cierta operacion aliada. Los monotelitas citaban 6.º un gran número de padres que llamaron á la naturaleza humana de Cristo el instrumento de la divinidad. Pero se les responde, que jamás pretendieron estos padres ver en la humanidad de Cristo un instrumento pasivo que nada hiciese por sí mismo, como decian los monotelitas; querian únicamente decir que estando unida la humanidad al Verbo, á este le correspondia gobernarla, y que él obraba por medio de sus facultades. Objetaban en fin ciertos pasajes del papa Julio, de san Gregorio Taumaturgo, y tambien algunos escritos de Menna á Vigilio, y de este á Menna. Pero estos alegatos son obra de los apolinaristas ó de los eutyquianos, y de ninguna manera de los santos citados; se demostró en el concilio VI (art. XIV), que los escritos de Menna á Vigilio fueron fraguados por los monotelitas. En cuanto á la autoridad del papa Honorio de la cual se prevalian, ya hemos dicho en la *historia de las herejías* (cap. VII, núm. 8 y 15), que este papa erró en el modo, mas no en el dogma.

(1) S. Cyrill. Alex., l. 4 in Joan.

10. TERCERA OBJECION. — Alegaban tambien los monotelitas diferentes razones en favor de su herejía. Si se admiten, dicen, 1.º dos voluntades en Cristo habrá necesariamente contrariedad entre ellas. Pero los católicos responden que es falso que la voluntad humana de Cristo fuese opuesta por sí misma á la voluntad divina; que habiendo tomado nuestra naturaleza y no el pecado, se hizo semejante á nosotros en todo, excepto el pecado, como lo enseña san Pablo (Hebr. IV, 15): *Tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato.* De donde se sigue que jamás experimentó movimiento alguno contrario á la ley divina (como á nosotros nos sucede), y que su voluntad siempre estuvo conforme con la de la divinidad. Aquí distinguen los padres la voluntad *natural*, que no es otra cosa que la facultad de querer, y la voluntad *arbitraria*, es decir, la facultad de querer el bien ó el mal. Cristo tuvo ciertamente la voluntad humana natural, pero no la voluntad humana arbitraria que consiste en poder determinarse al mal: puesto que jamás quiso y no podia querer mas que el bien, y el bien mas conforme á la voluntad divina; lo que le hacia decir (Joan. VIII, 29): *Ego quæ placita sunt ei, facio semper.* Por no haber distinguido estas dos voluntades, dice san Juan Damasceno, negaron los monotelitas á Jesucristo la voluntad humana: «Sicut origo erroris nestorianorum et eutychianorum »fuit, quod non satis distinguerent personam, et natu»ram, sic et monothelitis, et quod nescirent quia inter »voluntatem *naturalem et personalem*, sive *arbitrariam*, »discriminis interesset, hoc in causa fuisse, et unam in »Christo dicerent voluntatem (1).»

11. CUARTA OBJECION. — Decian en segundo lugar, que la unidad de persona dice necesariamente la unidad

(1) S. Joan. Damasc., vide orat. de duab. Christi volunt.

de voluntad; y que pues no habia en Jesucristo mas que una persona, tampoco debia haber en él mas que una voluntad. Se les responde, que no debe haber mas que una sola voluntad, y una sola operacion, en donde no hay mas que una persona, y una naturaleza; pero cuando hay dos naturalezas perfectas unidas á una sola persona (como sucede en Cristo que tiene á la vez la naturaleza divina y la humana), es necesario reconocer en él dos voluntades y dos operaciones distintas correspondientes á las dos naturalezas. No es por la multiplicidad de las personas por lo que se debe juzgar de la multiplicidad de voluntades y de operaciones, en el caso en que una sola naturaleza está terminada por muchas personas, como sucede en la Santísima Trinidad, en donde no hay sin embargo mas que una sola voluntad, y una sola operacion, comunes á todas las personas que terminan esta naturaleza.

12. QUINTA OBJECION. — Dicen 3.° que las operaciones pertenecen á las personas; y que por consiguiente en donde no hay mas que una sola persona, no puede haber mas que una operacion. Se responde que no hay siempre unidad de operacion cuando hay unidad de persona, aunque la multiplicidad de las naturalezas arrastre siempre la multiplicidad dé voluntades y operaciones. En Dios hay tres personas, y una sola operacion que les es comun á todas porque la naturaleza divina es una é indivisible. En Jesucristo al contrario, como hay dos naturalezas disintintas, hay tambien dos voluntades por las cuales obra, y dos operaciones que corresponden á las dos naturalezas; y aunque todas las acciones tanto de la naturaleza divina como de la humana, sean atribuidas al Verbo que termina la una y la otra; sin embargo no se debe confundir por esto la voluntad y la operacion divinas con la voluntad y operacion humanas; así como no se confunden las dos naturalezas, aunque una sola persona las termina.

DISERTACION DECIMA.

Refutacion de la herejía de Berenger y de los pretendidos reformados, relativamente al sacramento de la Eucaristía.

1. Asegura el protestante Mosheim en su *Historia eclesiástica* (1), que en el nono siglo no estaba generalmente recibido en la iglesia el dogma relativo á la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en la Eucaristía. Funda su asercion en que Ratramno, y quizá tambien otros escritores impugnaron el libro de Pascasio Ratberto, en el cual despues de haber establecido este autor estos dos puntos principales respecto á la Eucaristia: 1.º que despues de la consagracion nada queda de la sustancia del pan y del vino; y 2.º que la hostia consagrada contiene realmente el cuerpo de Jesucrito, el mismo que nació de María, que murió en la Cruz y resucitó del sepulcro, añade en seguida estas palabras: «Quod totus orbis credit et confitetur.» De aqui concluyó Mosheim que este dogma no estaba todavía establecido. Pero se engaña groseramente, como dice muy bien Selvaggi en la nota 79 del tomo III, la disputa no giraba sobre el dogma que Ratramno admitia, asi como Pascasio, sino únicamente sobre algunas expresiones de este último. Por otra parte la verdad de la presencia real de Cristo en el sacramento de la Eucaristía fue siempre universalmente reconocida en

(1) Mosh., Hist. t. 3, centur. IX, c. 3, p. 1175.

la iglesia, como lo aseguraba en el quinto siglo, año 434, san Vicente de Lerins: «Mos iste semper in Eccle»sia viguit, ut quo quisque forte religiosior, eo prom»ptius novellis adinventionibus contrairet.» Pasaron nueve siglos sin que fuese impugnado el sacramento de la Eucaristía, cuando Juan Erigenes, escocés de nacion, dió á luz la herejía que consiste en negar la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en este sacramento, pretendiendo con execrable blasfemia, que la Eucaristía no era otra cosa que la figura de Jesucristo.

2. En el siglo undécimo, año 1050, encontró Berenger esta doctrina en el libro del mismo Erigenes de que acabamos de hablar, y se hizo apóstol de ella. El siglo doce vió levantarse á los petrobusianos y erricianos que dijeron que la Eucaristía era un puro signo del cuerpo y de la sangre del Señor. Los albigenses, que aparecieron en el siglo siguiente, abrazaron el mismo error. En fin en el siglo diez y seis, un gran número de heresiarcas, tales como los novadores modernos, se reunieron para dirigir sus ataques contra este divino sacramento. Zuinglio y Carlostadio, á los cuales se unieron despues Ecolampadio, y en parte Bucero, enseñaron que la Eucaristía era una significacion del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Lutero admitió la presencia real de Jesucristo, pero pretendió que permanecia la sustancia de pan. Calvino mudó frecuentemente de opinon: algunas veces para engañar á los católicos, dijo que la Eucaristía no era ni un signo vacio, ni una figura desnuda de Cristo, sino que estaba llena de su virtud; otras veces, que era la misma sustancia que el cuerpo de Jesucristo; sin embargo su modo de pensar propio y favorito fue que la presencia de Cristo no era real, sino figurada, por la virtud que nuestro Señor ponia allí. Por esto, como observa Bossuet en su libro *de las Variaciones de las herejías mo-*

dernas, jamás quiso Calvino admitir que el pecador recibiese en la comunion el cuerpo de Cristo, por no admitir la presencia real; pero el concilio de Trento (sesion 13, c. 1) enseña: «In Eucharistiæ sacramento, »post panis et vini consecrationem, Jesum Christum Do»minum atque hominem vere, realiter, ac substantia»liter, sub specie illarum rerum sensibilium con»tineri.»

3. Antes de entrar en las pruebas que establecen el dogma de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, es necesario suponer desde luego como incontestable que la Eucaristía es un verdadero sacramento, como lo definieron el concilio de Florencia, en el decreto ó instruccion que dió á los armenios, y el de Trento en la sesion 7, canon 1 contra los socinianos, que en vez de un sacramento no veian mas que un simple recuerdo de la muerte del Salvador. Pero es de fe que la Eucaristía es un verdadero sacramento; 1.° porque se encuentra un signo sensible en las especies del pan y del vino; 2.° debe su institucion á Jesucristo: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. XXII); 3.° está unida á la Eucaristía la promesa de la gracia: *Qui manducat meam carnem..... habet vitam æternam.* Se pregunta segun esto en qué consiste la esencia del sacramento de la Eucaristía: Los luteranos la colocan en el uso y en todas las acciones que Cristo obró en la última cena, segun la narracion de san Mateo: *Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis* (XXVI). Los calvinistas al contrario, quieren que la esencia de este sacramento consista en la manducacion actual. Nosotros los católicos decimos que la esencia del sacramento de la Eucaristía no descansa en la consagracion, porque es un acto transitorio, y la Eucaristía es un sacramento permanente (como lo demostraremos en el §. III); ni en el uso, ó la comunion, porque la comunion es relativa al efecto del sa-

cramento, y el sacramento existe antes del uso, ni en las solas especies, porque estas no confieren la gracia; ni en fin en el solo cuerpo de Jesucristo, porque no subsiste en la Eucaristía de una manera sensible, sino que consiste enteramente al mismo tiempo en las especies sacramentales, y el cuerpo de Cristo; ó bien en las especies en tanto que contienen el cuerpo y la sangre del Señor.

§. I.

De la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en la Eucaristía.

4. El concilio de Trento (sesion XIII, c. I) enseña, como acabamos de verlo, que las especies sacramentales contienen á Jesucristo *vere*, *realiter et substantialiter*; *vere*, para excluir la presencia figurada, puesto que la figura es opuesta á la verdad; *realiter*, para excluir la presencia imaginaria, que se tocaria por la fe, á decir de los sacramentarios; *substantialiter*, para refutar el sistema de Calvino que decia que en la Eucaristía no hay cuerpo, sino únicamente la virtud de Cristo, por la cual se comunica á nosotros. Error manifiesto, porque la Eucaristía encierra la sustancia entera de Jesucristo. Por las mismas razones condena tambien dicho concilio en el canon I á los que dicen que Cristo está en la Eucaristía solamente *in signo*, *vel figura*, *aut virtute*.

5. PRIMERA PRUEBA.—La presencia real se prueba 1.º por las palabras mismas de Jesucristo que dijo: *Accipite*, *et comedite*, *hoc est corpus meum*, palabras que son referidas por san Mateo (XXVI, 26), por san Marcos (XIV, 22), por san Lucas (XXII, 19), y por san Pablo (I Cor. XI, 24). Es una regla cierta y generalmente seguida por los padres, como nos lo enseña

san Agustin (1), que las palabras de la Escritura deben entenderse en el sentido propio y literal, siempre que este sentido no presente nada absurdo y repugnante; porque de otra manera, y si fuese permitido explicarlo todo en un sentido místico, no se podrian invocar las Escrituras en favor de ningun dogma de la fe, y vendrian á ser la fuente de una infinidad de errores, porque cada uno les daria el sentido que mas le agradase. Solo es propio de una malicia diabólica, dice el concilio en el mismo lugar, el violentar asi las palabras de Cristo para darles sentidos imaginarios, cuando tres evangelistas con san Pablo se contentan con referirlas tales como salieron de su boca: «Quæ verba à sanctis evan»gelistis commemorata, et à divo Paulo repetita, eum »propriam illam significationem præ se ferant.... indig»nissimum flagitium est, ea ad ficticios tropos contra »universum Ecclesiæ sensum detorqueri.» San Cirilo de Jerusalen (2) exclama: «Cum ipse de pane pronuntia»verit: *Hoc est corpus meum*, quis audebit deinceps »ambigere? et cum idem ipse dixerit: *Hic est sanguis* »*meus*, quis dicet non esse ejus sanguinem?» Hagamos aquí una pregunta á los herejes: ¿Estaba en el poder de Jesucristo el convertir el pan en su cuerpo? No creemos que jamás osase negarlo sectario alguno, porque todo cristiano está íntimamente convencido de que el poder de Dios es ilimitado: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* (Luc. I, 37). Quizá responderán: Sabemos que Jesucristo podia hacerlo, pero acaso no ha querido. *Acaso*, dicen, *no ha querido hacerlo*. Pero yo replico: Supuesto que haya querido hacerlo, ¿hubiera podido manifestar su voluntad de una manera mas clara que por estas palabras: *Hoc est corpus meum*?

(1) S. Aug., l. 3 de Doctr. christ., c. 10.
(2) S. Cyrill. Hier. Catech. mystag. 4.

De otra manera, cuando el mismo Cristo fue preguntado por Caifás si era hijo de Dios: *Tu es Christus Filius Dei benedicti?* (Luc. XIV, 61) y le respondió que lo era: *Jesus autem dixit illi: Ego sum* (ibid. 62); se pudiera decir igualmente que hablaba en sentido figurado. Añado tambien, y digo, que si se concede á los sacramentarios que estas palabras de Cristo: *Hoc est corpus meum* deben tomarse en un sentido figurado, ¿por qué razon no conceden ellos mismos á los socinianos que estas otras palabras de Cristo, que son semejantes á las primeras, y que se encuentran enunciadas en san Juan (X, 30): *Ego et Pater unum sumus*, deben entenderse de una union moral y de voluntad, como las entendian los socinianos, que negaban que Cristo fuese Dios?

6. PRUEBA SEGUNDA.—El capítulo sexto de san Juan, en el cual (v. 52) se leen estas palabras: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*, ofrece una segunda prueba en favor de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Dicen los sectarios que aquí se habla de la Encarnacion del Verbo, y de ninguna manera de la Eucaristía. Es verdad que el principio del capítulo no tiene relacion con la Eucaristía; pero tampoco podria dudarse que todo lo que sigue desde el versículo citado, dice relacion únicamente con el sacramento de nuestros altares como lo admite el mismo Calvino (1). Asi lo entendieron los padres y los concilios, puesto que el de Trento (sesion XIII, cap. 2, y sesion XXII, cap. 1), cita muchos pasajes del capítulo sexto de san Juan, para confirmar la verdad de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía; y que el concilio de Nicea II (act. VI) queriendo probar que en el sacrificio de la misa se ofrece el verdadero cuerpo de Cristo, dice estas palabras: *Nisi manducaveritis car-*

(1) Calvin., Instit. l. 4, c. 17, §. 1.

nem Filii hominis &c.; tomadas del mismo capítulo, versículo 54. Así pues hizo el Señor en este capítulo la promesa de dar en algun tiempo su propia carne en alimento á los que creyesen en él: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* A presencia de este lenguaje se desvanece la interpretacion frívola de los sectarios, que quisieran que no se tratase aquí mas que de la suncion espiritual que tiene lugar por la fe, creyendo en la Encarnacion del Verbo. Es evidente que esta interpretacion es incompatible con el mismo texto, porque si tal hubiera sido la intencion del Señor no habria dicho: *Panis quem ego dabo*, sino: *Panis quem ego dedi*, puesto que habiendo ya encarnado el Verbo, podian los discípulos alimentarse desde entonces espiritualmente de Jesucristo; si emplea la palabra *dabo*, es pues porque no habia aun establecido este sacramento, y no hacia mas que prometerlo. Jesucristo pues asegura que este sacramento contiene su verdadera carne: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* «Non dicit au»tem *carnem meam significat*» (dice un santo Padre que predecia con esto la blasfemia que Zuinglio debia proferir algun dia), «sed *caro mea est*: quia hoc quod »sumitur, vere est corpus Christi.» Continua el Señor y dice: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Joan. VI, 56). Despues de citar á san Hilario (1) estas palabras, añade: «De veritate carnis et sangui»nis, non est relictus ambigendi locus.» En efecto, si la Eucaristía no contuviere la verdadera carne y sangre del Señor, hubieran sido enteramente falsas dichas palabras. Ademas de que la distincion de alimento y de bebida no puede tener lugar sino en el comer el verdadero cuerpo, y beber la verdadera sangre de Jesucristo, y no en la manducacion espiritual por la fe, como soñaron los sectarios; porque siendo interior esta

(1) S. Hilar., l. 8 de Trin., n. 13.

suncion, hace que el alimento y la bebida no sean dos cosas distintas, sino una sola, y la misma cosa.

7. El mismo capítulo de san Juan ofrece una nueva prueba de esta verdad en lo que dicen los cafarnaitas despues del discurso de Jesus: *Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum* (v. 53)? Y abandonándole, se retiraron: *Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro* (v. 67). Luego si la Eucaristía no contenia realmente la carne de Cristo, no podia, digo mas, no debia promover el escándalo, y sí asegurarles al punto, declarando que se alimentarian de su cuerpo espiritualmente por la fe; sin embargo sucedió lo contrario, y lo que añade solo sirve para confirmar lo que les habia dicho: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (v. 54). Despues volviéndose hácia los apóstoles que permanecieron con él, les dijo: *Numquid et vos vultis abire?* A lo que respondió san Pedro: *Domine ad quem ibimus? Verba vitæ eternæ habes; et nos credidimus, et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei vivi* (vs. 68 y 69).

8. PRUEBA TERCERA. — El pasaje siguiente de san Pablo demuestra tambien la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía: *Probet autem seipsum homo.... qui enim manducat, et bibit indigne, judicium sibi manducat, et bibit, non dijudicans corpus Domini* (I Cor. II, 22 y 29). Notense estas palabras, *non dijudicans corpus Domini*, que convencen de falsedad la asercion de los sectarios, que quieren se reverencie en la Eucaristía, por la fe, solamente la figura de Jesucristo; porque si dijeran verdad, ¿hubiera condenado el apóstol como digno de muerte eterna al que comulga estando en pecado? Y no se vé que la causa de esta condenacion procede de que comulgando el hombre indignamente, no hace el debido discernimiento entre el cuerpo de Jesucristo y los otros alimentos terrestres?

9. PRUEBA CUARTA. — Se demuestra tambien este dogma por el mismo apóstol, que dice hablando del uso del sacramento de la Eucaristía: «*Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est* (I Cor. x, 16)? *Et panem quem frangimus*, dice, esto es, el pan que se ofrece á Dios en el altar, y que se distribuye despues al pueblo, *nonne participatio corporis Domini est?* Como si dijera: ¿los que se alimentan de este pan, no se hacen participantes del verdadero cuerpo de Jesucristo?

10. PRUEBA QUINTA. — Vienen los concilios en apoyo de este dogma. El primer concilio que enseñó esta verdad fue el de Alejandría aprobado despues por el I de Constantinopla, y mas tarde por el de Efeso que aprobó los doce anatemas de san Cirilo contra Nestorio, las cuales contienen el dogma de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. En seguida el concilio II de Nicea (art. VI) declaró, que era un error contrario á la fe el decir que la Eucaristía contenia solamente la figura, y no el verdadero cuerpo de Cristo: «Dixit: *Accipite, edite, hoc est corpus meum*..... Non autem dixit: »Sumite, edite, imaginem corporis mei.» Mucho tiempo despues haciendo Berenger profesion de fe, declaró en el concilio romano celebrado bajo Gregorio VII, en 1079, que el pan y el vino se convierten sustancialmente por la consagracion en el cuerpo y sangre de Jesucristo. El concilio IV de Letran celebrado bajo Inocencio III, el año 1215, se expresa asi (cap. I): «Credimus corpus et sanguinem Christi sub speciebus panis »et vini veraciter contineri, transubstantiatis pane in »corpus, et vino in sanguinem.» El de Constanza condenó las proposiciones de Wiclef y de Hus, en las cuales decian estos herejes que solamente hay en la Eucaristía «*Verus panis naturaliter, et corpus Christi figuraliter.* »*Hæc est figurativa locutio*: Hoc est corpus meum; *sicut*

»*ista*: Joannes est Elias.» En fin, hé aquí lo que dice el concilio de Florencia en el decreto de la reunion de los griegos: «In azymo sive in fermentato pane triticeo, »corpus Christi veraciter confici.»

11. PRUEBA SEXTA.—Se agrega á los concilios la constante y uniforme tradicion de los santos padres. San Ignacio mártir escribe (1): «Eucharistias non admittunt, »quod non confiteantur Eucharistiam esse carnem Ser»vatoris nostri Jesu Christi.» San Ireneo (2): Panis per»cipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, »sed Eucharistia.» Y en otro lugar (3): «Eum panem »in quo gratiæ sunt actæ, corpus esse Christi, et cali»cem sanguinis ejus.» San Justino mártir (4): «Non »hunc ut communem panem sumimus, sed quemadmo»dum per Verbum Dei caro factus est Jesus-Christus, »carnem habuit.» Quiere, pues, que la Eucaristía contenga la misma carne que tomó el Verbo. Tertuliano (5) dice: «Caro corpore et sanguine Christi vescitur, »ut et anima de Deo saginetur.» Orígenes se expresa asi (6): Quando vite, pane et poculo frueris, mandu»cas et bibis corpus et sanguinem Domini.» San Ambrosio enseña (7): «Panis iste panis est ante verba sacra»mentorum; ubi accesserit consecratio de pane fit caro »Christi.» San Juan Crisóstomo dice (8): «Quot nunc »dicunt, vellem ipsius formam aspicere..... Ecce eum »vides, ipsum tangis, ipsum manducas.» San Atanasio, san Basilio y san Gregorio Nazianceno (9) todos se ex-

(1) S. Ign., ep. ad Smirnens. ap. Theodor. diolog. 3.
(2) S. Iren., l. adv. Hær., c. 18, al. 34.
(3) Ibid. l. 4, c. 34.
(4) S. Justin., Apol. 2.
(5) Tertull., l. Resurrect., c. 8.
(6) Orig., hom. 5 in divers.
(7) S. Ambr., l. 4 de Sacram., c. 4.
(8) S. Joan. Chrys., hom. ad pop. Antioch.
(9) Apud Anton. de Euch. theol. univ., c. 4, §. I.

presan del mismo modo. Hé aquí cómo habla san Agustin (1): «Sicut mediatorem Dei et hominum, hominem »Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam, »bibendumque sanguinem dantem, fideli corde suscipi»mus.» San Remigio (2): «Licet panis videatur, in ve»ritate corpus Christi est.» San Gregorio Magno dice (3): «Quid sit sanguis Agni, non jam audiendo, sed bibendo, »didicistis; qui sanguis super utrumque postem ponitur, »quando non solum ore corporis, sed etiam ore cor»dis hauritur.» Y san Juan Damasceno (4): Panis, ac »vinum, et aqua, per Sancti Spiritus invocationem et »adventum, mirabili modo in Christi corpus et sagui»nem vertuntur.»

12. Asi se encuentra refutada la opinion de Zuinglio, que sobre estas palabras: *Hoc est corpus meum*, interpretaba la palabra *est* por *significat*, trayendo por ejemplo el pasaje del Exodo en donde se dice (XII, 11): *Est enim phase (id est transitus) Domini.* Decia, pues, el heresiarca, la manducacion del cordero pascual no era realmente el paso del Señor, sino únicamente su significacion. Los zuinglianos fueron los únicos que siguieron esta interpretacion; en efecto la palabra *est* no puede tomarse en el sentido de *significat*, sino cuando no puede tener su significacion propia; pero aquí semejante interpretacion es contraria al sentido propio y literal, en el que siempre deben entenderse las palabras, á menos que no repugne evidentemente. Por otra parte, la explicacion de Zuinglio está en oposicion con lo que dice el apóstol cuando cita las palabras de Jesucristo; *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (I Cor. II, 24). El Señor no entregó solamente en su pasion el signo ó la significacion de su cuerpo, sino su idéntico verdadero

(1) S. Aug., l. 2 contra advers. legis., c. 9.
(2) S. Remig., in ep. 1 ad Cor., c. 10.
(3) S. Greg., hom. 22 in Evangel.
(4) S. Joan. Damasc., l. 4 Orthod., c. 14.

cuerpo. Replican los zuinglianos que en la lengua siriaca ó hebrea de que se sirvió Jesucristo en la institucion de la Eucaristía, no se encuentra el verbo *significo*, y que está reemplazado en el antiguo testamento por el verbo *est*; luego, añaden, la palabra *est* debe ser tomada en el sentido de *significat*. Se responde 1.º, que es falso que jamas haya empleado la Escritura el verbo *significo*, como se prueba por muchos pasajes; asi en el Exodo (XVI, 15), se dice: *Quod significat: quid est hoc?* en el libro de los Jueces (XIV, 15): *Quid significet problema?* en Ezequiel (XVII, 12): *Nescitis quid ista significent?* 2.º, aun cuando en la lengua siriaca ó hebrea no se encontrará el verbo *significo*, esto no seria una razon para interpretar siempre *est* por *significat*, pues debian exceptuarse los casos en que la materia lo exigiese; pero aquí es absolutamente necesario entender la palabra *est* en el sentido propio y literal, como lo trae el texto griego tanto en los evangelios como en la carta de san Pablo, aunque la lengua griega no carece del verbo *significat*.

13. Con las mismas razones queda destruida la opinion de los otros sectarios que en vez de la realidad, no admitia en la Eucaristía mas que la figura del cuerpo de Jesucristo. Se les responde como á los primeros, que el Señor afirma que hay en la Eucaristía el mismo cuerpo que debia ser crucificado: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (1 Cor. II, 24). Jesucristo pues al morir no solamente dió la figura de su cuerpo, sino su mismo cuerpo. Y hablando de su sangre dice (Matth. XXVI, 28): *Hic est enim sanguis meus novi testamenti*; y añade: *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Es, pues, su verdadera sangre la que derramó Cristo, y no solamente la figura de su sangre; puede muy bien en verdad expresarse la figura por medio de la voz, de la pluma ó del pincel; pero no se derrama. Objeta Picenini que san Agustin, sobre este texto

de san Juan: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, dice (1), que la carne del Señor es una figura que nos advierte el acordarnos de su pasion; «Figura est præ»cipiens, passione dominica esse communicandum.» Respondemos á esto: No se niega que Jesucristo instituyó la Eucaristía en memoria de su muerte como nos lo enseña san Pablo: *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc..... mortem Domini annuntiabitis* (I Cor. II, 26); pero nosotros decimos ademas, que en la Eucaristía el cuerpo de Jesucristo es verdadero cuerpo, y que al mismo tiempo hay allí una representacion que nos recuerda su pasion. Tal era seguramente el pensamiento de san Agustin, quien jamás dudó que el pan consagrado en el altar fuese el verdadero cuerpo de Jesucristo, como lo dice expresamente en otro lugar (2): «Panis quem videtis in altari, sanctificatus per Verbum »Dei, corpus est Christi.»

14. En cuanto al sentir de Calvino sobre la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, no tiene necesidad de refutacion, puesto que él se refuta á sí mismo por su inconstancia que mil veces le hizo mudar de opinion sobre este particular, y tambien por la ambigüedad que preside á todos sus discursos. Bossuet y du Hamel que trataron extensamente esta materia (3), notan y citan diferentes pasajes de Calvino, en los cuales tan pronto dice este novador que la Eucaristía contiene la verdadera sustancia del cuerpo de Jesucristo, tan pronto (4) que Cristo se unió á nosotros por la fe, haciendo así de la presencia de Jesucristo una simple presencia de virtud; y esto es lo que repite en otro lu-

(1) S. Aug., l. 3 de Doct. christ., c. 16.
(2) Ibid. Serm. 83 de Divers., n. 227.
(3) Bossuet, Hist. des Variat. l. 9.—Du Hamel, theol. de Euch., c. 3.
(4) Calv., Inst. l. 4, c. 27, n. 33.

gar (1), en donde escribe que Jesucristo nos está presente en la Eucaristía de la misma manera que en el bautismo. Aquí llama al sacramento del altar un milagro; pero en seguida (2) le hace consistir símplemente en que el fiel es vivificado por la carne de Jesucristo, en cuya atencion baja del cielo á la tierra una virtud tan poderosa. Allí confiesa que los indignos reciben en la cena el cuerpo de Jesucristo; pero en otra parte (3) dice que el Señor no se comunica mas que á los escogidos. En una palabra, Calvino recurrió á toda clase de medios para no aparecer hereje con los zuinglianos, ni católico con la iglesia romana. Pero sus discípulos dieron bastante á entender que el verdadero sentimiento de Calvino sobre este particular era que se recibia en la cena el cuerpo de Jesucristo, ó mas bien la virtud del cuerpo de Jesucristo por medio de la fe. Hé aquí la profesion de fe que los ministros de Calvino presentaron á los prelados en la conferencia de Poissy, tal como se lee en la *Historia de las variaciones*, por Bossuet (lib. 9, núm. 94): «Creemos que el cuerpo y la sangre estan »verdaderamente unidos al pan y al vino, pero de una »manera sacramental, es decir, no segun el lugar ó la »natural posicion de los cuerpos, sino en tanto que signi»fican eficazmente que Dios da este cuerpo y esta sangre »á los que participan fielmente de los mismos signos, y »los reciben verdaderamente por la fe.» Tal es tambien segun Thuan (l. 28, c. 48) la célebre proposicion que adelantó en la misma conferencia Teodoro de Beza, primer discípulo de Calvino, y el cual estaba imbuido de todas sus opiniones: «El cuerpo de Jesucristo, dice, »estaba tan lejos de la cena, como los mas altos cielos »lo estan de la tierra.» Lo cual fue causa de que los

(1) Calv. opusc. 864.
(2) Ibid. ib. 845.
(3) Ibid. Inst. l. 4, c. 17, n. 33.

prelados franceses opusiesen á los calvinistas una declaracion de la verdadera fe concebida en estos términos: «Creemos y confesamos que en el santo sacramento del »altar está el verdadero cuerpo y la sangre de Jesucristo »real y transubstancialmente bajo las especies de pan y »de vino, por la virtud y poder de la divina palabra »pronunciada por el sacerdote &c.»

Respuesta á las objeciones contra la presencia real.

15. PRIMERA OBJECION. — Nos oponen los sectarios estas palabras de Jesucristo (Joan. VI, 64): *Spiritus est qui vivificat: caro autem non prodest quidquam; Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Segun esto, dicen, ¿no es evidente que las palabras de que se sirven los católicos para probar la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía son figuradas, y no significan otra cosa mas que el alimento celestial y vivificante que se recibe por la fe? Se responde desde luego con san Juan Crisóstomo (1): «Quomodo igitur (Christus) ait, *caro »non prodest quidquam?* non de sua carne dicit, absit, »sed de his qui carnaliter accipiunt quæ dicuntur.» Palabras fundadas en lo que dice el apóstol (I Cor. II, 14): *Animalis homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei.* Asi que, segun san Juan Crisóstomo, el Señor no hablaba aquí de su carne, sino de los hombres carnales, que hablaban carnalmente de los misterios divinos; y este sentido conviene perfectamente con lo que añade san Juan (VI, 64): *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*, para designar que lo que acaba de decirse no se puede entender de cosas carnales y caducas sino de cosas espirituales y de la vida eterna. Y si se quiere que se tratase en dicho pasaje de la propia carne de Cristo, como lo entienden san Atanasio y san Agus-

(1) S. Joan. Chrys., hom. 46 in Joan.

tin, la intencion del Señor era enseñarnos que su carne que nos da en alimento recibe del espíritu, ó de la divinidad que le está unida, la virtud de santificarnos, pero la carne sola de nada aprovecha. «Non prodest quid»quam (*caro*), dice san Agustin (1), sed quomodo illi »intellexerunt, carnem quippe sic intellexerunt, quo»modo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, »non quomodo spiritu vegetatur. Caro non prodest quid»quam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem et »prodest plurimum.»

16. SEGUNDA OBJECION. — Oponen que en estas palabras de Jesucristo; *Hoc est corpus meum*, el pronombre *hoc* no podia referirse mas que al pan que entonces tenia Jesucristo entre sus manos; luego el pan no podia ser el cuerpo de Cristo sino en figura. Se responde que considerada esta proposicion: *Hoc est corpus meum*, cuando todavía está imperfecta y por acabar, como si se dijera simplemente *hoc est*, en este caso el pronombre *hoc* no designa verdaderamente mas que el pan; pero mirada en su totalidad y en el sentido completo, ya no designa el pan, sino el cuerpo de Jesucristo. Si en el momento en que el Señor cambió el agua en vino hubiese dicho *hoc est vinum*, todo el mundo hubiera entendido que el *hoc* se referia al vino y no al agua; lo mismo sucede respecto de la Eucaristía, la palabra *hoc*, segun el sentido completo, debe referirse al cuerpo, puesto que el cambio no se verificó hasta que la proposicion estuvo completa. Así, pues, el pronombre *hoc* no significó objeto alguno hasta que Cristo hubo proferido el sustantivo á que se referia, es decir, estas palabras *corpus meum*, que completaron la proposicion.

17. TERCERA OBJECION. — Dicen que en esta proposicion: *Hoc est corpus meum*, no debe verse mas que una simple figura, como en estas otras que miran á Jesucristo: *Ego sum vitis vera*: *Ego sum ostium*: *Petra*

(1) S. Aug., Tract. 27 in Joan.

erat Christus. A esto se responde, que si estas últimas proposiciones deben tomarse en el sentido figurado, es porque el sentido propio no puede convenir á Cristo, que no es en realidad una viña, una puerta ni una piedra; pero ¿en dónde está la repugnancia entre el sugeto y el predicado en las palabras de la Eucaristía, y qué es lo que impide el unirlas por el verbo *sum* en el sentido literal? No dice el Señor: *hic panis est corpus meum*, sino *hoc est corpus meum*; *hoc*, es decir, lo contenido bajo estas especies de pan, es mi propio cuerpo. Reproduzco la pregunta: ¿hay en esto alguna cosa que repugne?

18. CUARTA OBJECION. — Oponen contra la presencia real este pasaje de san Juan. (XII, 8): *Pauperes enim semper habetis vobiscum, me autem non semper habetis.* Luego, dicen, el Salvador dejó de honrar la tierra con su presencia el dia de su Ascension. Se responde que Jesucristo hablaba entonces de su presencia visible que le ponia en estado de recibir los obsequios que la Magdalena le hacia. Asi cuando Judas dijo murmurando: *Ut quid perditio hæc?* Respondió Jesus: *Me autem non semper habetis*, esto es, bajo la forma visible y natural; pero esto no impedia que despues de su Ascension quedase aun sobre la tierra en la Eucaristía bajo las especies de pan y de vino, de una manera invisible y sobrenatural. La misma explicacion es aplicable á todos los demas textos semejantes, tales como este: *Iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem* (Joan. XVI, 28). *Assumptus est in cœlum, et sedet à dextris Dei* (Marc. XVI, 19).

19. QUINTA OBJECION. — Oponen el texto de san Pablo (I Cor. X, 1 y 3): *Patres nostri omnes sub nube fuerunt..... et omnes eamdem escam spiritalem manducaverunt.* Luego, dicen, no recibimos á Jesucristo en la Eucaristía sino por la fe, como le recibieron los hebreos. A esto se responde, que dichas palabras deben entenderse en este sentido, que á la verdad todos los he-

breos participaron del mismo alimento espiritual, esto es, del maná (de que habla aquí san Pablo), que fue la figura de la Eucaristía; pero no recibieron realmente el cuerpo de Jesucristo como nosotros lo recibimos. Los hebreos comieron la figura del cuerpo del Salvador, y nosotros comemos el verdadero cuerpo que anunciaba dicha figura.

20. SEXTA OBJECION. — Oponen estas palabras de Jesucristo: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris* (Matth. XXVI, 29); y esto despues de haber dicho: *Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (v. 28). Notense, añaden, estas palabras, *de hoc genimine vitis*; el vino, pues quedó vino aun despues de la consagracion. Se responde: 1.° que Jesucristo podia muy bien dar el nombre de vino á lo que habia en el caliz aun despues de la consagracion, no porque allí estuviese la sustancia de vino, sino porque se conservaban sus apariencias: por esta misma razon da san Pablo á la Eucaristía el nombre de pan, aun despues de la consagracion: *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* (I Cor. XI, 27). (Véase mas adelante el núm. 29 de esta disertacion.) — Se responde lo 2.° con san Fulgencio, que hace aquí una distincion muy sagaz (1), que Jesucristo tomó dos cálices: el uno pascual segun el rito judáico; y el otro eucarístico segun el rito sacramental. Jesucristo, pues, al pronunciar las primeras palabras que hemos citado, solo hablaba del primer caliz; lo cual aparece manifiestamente del Evangelio de san Lucas (cap. XXII, v. 17), que dice: *Et accepto calice, gratias egit, et dixit: Accipite, et dividite inter vos. Dico enim vobis, quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.* En seguida, v. 20, refiere el mismo Evangelista que to-

(1) S. Fulg., ad Ferrandum dialog. de quinq. Quæst. q. 5.

mó Cristo el cáliz del vino y lo consagró: *Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.* De donde se sigue que estas palabras: *non bibam amodo de generatione vitis &c.*, fueron pronunciadas antes de la consagracion del cáliz eucarístico.

21. SÉPTIMA OBJECION. — Nos dicen en fin ¿cómo hemos de creer en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, cuando nuestros sentidos nos dicen lo contrario? Respondemos en pocas palabras con el apóstol, que las cosas pertenecientes á la fe no caen bajo los sentidos: *Est autem fides..... argumentum non apparentium* (Hebr. XI, 1), y que el hombre animal, que no quiere tener otra regla que la razon natural, no puede concebir las cosas divinas: *Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere* (I Cor. II, 14). Pero volveremos sobre esta dificultad en el párrafo tercero.

§. II.

De la transustanciacion, ó conversion de la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.

22. Lutero dejó á cada cual la libertad de creer ó no creer en la transustanciacion; pero despues mudó de opinion, y hé aquí cómo se expresaba en 1522, en su libro contra el rey Enrique VIII: «Nunc transubstantiare volo sententiam meam. Antea posui, nihil referre »sic sentire de transubstautiatione; nunc autem decerno, impium et blasphemum esse, si quid dicat transubstantiari (1).» Y en seguida dijo: que la sustancia del pan y del vino permanece en la Eucaristía con el cuerpo y la sangre del Señor: «Corpus Christi esse in

(1) Luther., lib. contra regem Angliæ.

»pane, sub pane, cum pane, sicut ignis in ferro can»dente.» Por lo cual llamó á la presencia de Cristo en la Eucaristía, *empanacion* y *consustanciacion*, ó asociacion de la sustancia del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.

23. Pero enseña el concilio de Trento que toda la sustancia del pan y del vino se convierte en el cuerpo y sangre de Cristo. Asi lo declara en la sesion XIII, capítulo IV, en donde añade que esta conversion es llamada por la iglesia *transustanciacion*. Hé aquí lo que dice el cánon II: «Si quis dixerit in sacrosancto Eu»charistiæ sacramento remanere substantiam panis et »vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu »Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem »conversionem totius substantiæ panis in corpus, et to»tius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dunta»xat speciebus panis et vini, quam quidem conversio»nem Catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem »appellat, anathema sit.» Notense estas expresiones, *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ*. Dice el concilio: 1.° *mirabilem*, para designar que esta conversion es un misterio que nos está oculto, y que no podemos comprender: 2.° *singularem*, porque no existe en toda la naturaleza otro ejemplo de semejante conversion: 3.° *conversionem*, porque no es una simple union con el cuerpo de Cristo, tal como la union hipostática, en virtud de la cual la naturaleza divina y la humana se unieron en la persona única de Cristo sin dejar por esto de ser distintas y completas; pero en la Eucaristía no es asi, pues la sustancia del pan y del vino no se une solamente, sino que se cambia y convierte toda entera en el cuerpo y sangre de Cristo. En fin dice el concilio *totius substantiæ* para distinguir esta conversion de todas las otras clases de conversiones, por ejemplo, de la conversion del alimento en la carne del ser viviente, ó de la conversion del agua en vino obrada por

Jesucristo, ó ya tambien de la que hizo Moisés cuando convirtió su vara en serpiente, porque en todas estas conversiones solo era cambiada la forma, permaneciendo la materia; pero en la Eucaristía se verifica el cambio en la forma y en la materia, permaneciendo solas las especiês ó apariencias: *Remanentibus duntaxat speciebus panis et vini*, como lo explica el mismo concilio.

24. Es comun opinion que este cambio no se obra por la creacion del cuerpo de Jesucristo, porque la creacion se hace de la nada, y esta conversion se hace del pan, cuya sustancia se cambia en la del cuerpo de Jesucristo. Tampoco se verifica por el aniquilamiento de la materia del pan y del vino, porque esto lleva consigo la destruccion total de la materia, y en tal suposicion el cuerpo de Jesucristo se convertiria de nada, sino que en la Eucaristía la sustancia del pan pasa á ser sustancia de Cristo. Ni puede decirse que se efectua por la trasmutacion de la sola forma, segun pretendió cierto autor, de suerte que permaneciese la misma materia, como sucedió en la conversion del agua en vino, y de la vara en serpiente. Segun Escoto, la transustanciacion es una accion que lleva el cuerpo de Jesucristo á la Eucaristía; pero esta opinion no ha tenido partidarios, porque introducir no es convertir, pasando de una sustancia á otra. Tampoco es una accion unitiva, porque esta supone dos extremos que existen en el momento en que se unen. Nosotros decimos con santo Tomás, que la consagracion obra de tal manera, que si el cuerpo de Cristo no estuviera en el cielo, empezaria á estar en la Eucaristía: la consagracion reproduce realmente, ó *in instanti*, como dice santo Tomás (1), el cuerpo del Salvador bajo las especies de pan presentes, porque siendo sacramental esta accion, exige que haya un signo exterior, en el cual se halle la esencia del sacramento.

(1) S. Thom., p. 3, Q. 75, art. 7.

25. El concilio de Trento declara en la sesion XIII, cap. 3, que, *vi verborum*, se hace presente el cuerpo solo de Cristo bajo las especies del pan, y la sola sangre bajo las especies del vino; ademas que por concomitancia natural y próxima está bajo unas y otras especies el alma del Señor con el cuerpo y la sangre, y por concomitancia sobrenatural y remota la divinidad del Verbo, en virtud de la union hipostática que contrajo con el cuerpo y el alma de Cristo; y en fin la divinidad del Padre y del Espíritu-Santo por razon de la identidad de esencia que tienen con el Verbo. Hé aquí las palabras del concilio: «Semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, »statim post consecrationem verum Domini nostri cor»pus verumque ejus sanguinem, sub panis, et vini spe»cie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed »corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vi»ni specie ex vi verborum: ipsum autem corpus sub spe»cie vini, et sanguinem sub specie panis animamque sub »utraque vi naturalis illius connexionis, et concomitan»tiæ, qua partes Christi Domini qui jam ex mortuis re»surrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur. »Divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum »corpore et anima hypostaticam unionem.»

26. PRIMERA PRUEBA. — Se prueba el dogma de la transustanciacion 1.° por estas palabras de Jesucristo: *Hoc est corpus meum*. Por confesion de los luteranos el pronombre *hoc* significa el cuerpo realmente presente del Salvador; luego si el cuerpo de Jesucristo está presente, no lo está la sustancia del pan. Si permaneciese el pan todavía, y fuese designado por la palabra *hoc*, la proposicion seria falsa, porque estas palabras: *Hoc est corpus meum* ofrecerian el sentido siguiente: este pan es mi cuerpo. Y es falso que el pan sea el cuerpo de Cristo. Pero, dirá alguno: ¿á qué se refiere el pronombre *hoc*, antes que la palabra *corpus* se pronuncie? Se responde, como queda indicado arriba, que

el pronombre no hace referencia ni al pan, ni al cuerpo, sino que se toma en un sentido neutro, como si se dijera: lo que se contiene bajo las apariencias de pan, no es pan, sino mi propio cuerpo. Esta interpretacion está justificada por los santos padres: san Cirilo de Jerusalen dice (1): «Aquam aliquando (*Christus*) mutavit »in vinum, in Cana Galileæ sola voluntate, et non erit »dignus cui credamus, quod vinum in sanguinem trans»mutasset.» San Gregorio Niseno (2) se expresa así: «Panis statim per Verbum transmutatur, sicut dictum »est á Verbo: *Hoc est corpus meum.*» San Ambrosio (3) habla de esta manera: «Quantis utimur exemplis, ut »probemus non hoc esse quod natura formavit, sed »quod benedictio (*la palabra divina*) consecravit; ma»joremque vim esse benedictionis, quam naturæ, quia »benedictione etiam natura ipsa mutatur.» Y san Juan Damasceno dice (4): «Panis, ac vinum, et aqua, per »Sancti-Spiritus invocationem, et adventum, mirabili modo in Christi corpus et sanguinem vertuntur.» Tertuliano, san Juan Crisóstomo y san Ilario usan del mismo lenguaje (5).

27. PRUEBA SEGUNDA.—Viene en apoyo de esta doctrina la autoridad de los concilios, y especialmente la del de Roma celebrado bajo san Gregorio VII, en el cual confesó Berenger que creia: «Panem et vinum, »quæ ponuntur in altari, in veram et propriam ac vi»vificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi sub»stantialiter converti per verba consecratoria;» por el IV de Letran, en cuyo capítulo primero se lee: «Idem

(1) S. Cyrill., Hieros. Catech. 4 mystag.
(2) S. Greg. Nyss., orat. Catech., c. 37.
(3) S. Ambr., de initiand., c. 9.
(4) S. Joan. Damasc., l. 4. orthod. Fidei, c. 14.
(5) Tertull., l. 4 contra Marcion., c. 4.—S. Joan. Chrysost., hom. 4 in Una cor. —S. Hilar., l. 8 de Trin.

»ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cum cor»pus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus pa»nis et vini veraciter continetur, transubtantialis pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina, &c.; y por el de Trento, que en la sesion XIII, y cánon 2.º, que ya hemos citado en el núm. 23, anatematiza á cualquiera que niegue: «Mirabilem illam conversionem »totius substantiæ panis in corpus, et vini in sanguinem... »quam conversionem catholica Ecclesia aptissime tran»substantiationem appellat.»

Respuesta á las objeciones contra la transubstanciacion.

28. PRIMERA OBJECION. — Dicen los luteranos que el cuerpo de Jesucristo está en el pan (*localiter*), como en un vaso; y que Jesucristo pudo decir enseñando el pan: *Hoc est corpus meum*, como se dice al señalar un tonel que contiene vino, esto es vino; de donde se sigue, dicen, que la Eucaristía contiene al mismo tiempo el cuerpo de Cristo y el pan. Se responde que segun el lenguaje admitido, el tonel es propio para designar el vino, porque comunmente se conserva en toneles este licor; pero el pan de ninguna manera es propio por sí mismo para significar un cuerpo humano, puesto que si acaece que lo contenga, no puede ser mas que en virtud de un milagro.

29. Este es el lugar de imponer silencio á los luteranos con este raciocinio que les hacian los zuinglianos (1) contra su empanacion ó consustanciacion del pan con el cuerpo, inventada por Lutero; decian que admitiendo, como lo hacia Lutero, el sentido literal de las palabras: *Hoc est corpus meum*, era forzoso admitir tambien la transustanciacion de los católicos. En efecto,

(1) Bossuet, Hist. des Variat., t. 1, l. 2, n. 31, Versail., p. 124.

añadian, Jesucristo no dijo: *Hic panis*, ó *Hic est corpus meum*, sino: *Hoc est corpus meum*, es decir, como ya queda observado arriba, esta cosa es mi cuerpo; é inferian de esto que Lutero, excluyendo la figura ó la significacion del cuerpo que ellos admitian, é interpretando á su manera las palabras *Hoc est corpus meum*, como si quisieran decir: este pan es mi cuerpo real y verdaderamente, sentaba él mismo un principio que destruia su doctrina; porque si Jesucristo hubiera entendido estas palabras *Hoc est corpus meum* en este sentido, este pan es mi cuerpo, y hubiera querido se conservase la sustancia de pan, su proposicion habria sido inepta y vacía de sentido. Pero el verdadero sentido es aquel en que el pronombre *hoc* se toma indefinidamente de esta manera: lo que tengo en mis manos es mi propio cuerpo. Por esta razon convenian los zuinglianos en que era preciso admitir, ó con ellos un simple cambio moral, ó el cambio de sustancia con los católicos. Y esto es lo qué dijo Beza en la conferencia celebrada en Montbeliard con los luteranos. Nosotros pues decimos tambien á Lutero: Al pronunciar el Señor: *Hoc est corpus meum*, quiso que del pan que tenia se formase ó la sústancia misma, ó nada mas que la figura de su cuerpo; si como defiende Lutero no puede decirse que la sustancia de este pan se convierta en una simple figura, es absolutamente necesario reconocer que se cambia totalmente en la sustancia del cuerpo del Señor.

30. SEGUNDA OBJECION. — Dicen que la Escritura llama *pan* á la Eucaristía aun despues de la consagracion: *Omnes qui de uno pane participamus* (I Cor. x, 17). *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne* &c. (I Cor. II, 27). Luego permanece el pan. No es asi: la Eucaristía no es llamada *pan* porque retenga la sustancia de pan, sino porque del pan se hace el cuerpo de Cristo. La Escritura conserva á las cosas que se convirtieron en otras por un

milagro el primer nombre que tenian antes de su conversion: asi es que san Juan llama *agua* aun despues de su cambio á la que se convirtió en vino en las bodas de Caná: *Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam* (Joan. II, 9); y en el Exodo se dice de la vara de Moisés convertida en serpiente: *Devoravit virga Aaron virgas eorum* (VII, 12). Asi tambien la Eucaristía es llamada *pan* despues de la consagracion, porque antes lo era, y porque aun permanecen las apariencias. Por otra parte, siendo la Eucaristía el alimento del alma, ¿por qué no se la habia de dar el nombre de pan? No se llamó al maná un pan, esto es, un pan espiritual, porque era la obra de los angeles? *Panem angelorum manducavit homo* (Ps. LXXVII, 25). Replican los sectarios, que el cuerpo de Cristo no se rompe, que solo el pan puede ser hecho pedazos, y sin embargo dice san Pablo: *Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est* (I Cor. X, 16)? A esto se responde que la fraccion solo se entiende de las especies del pan, y no del cuerpo del Señor, que existiendo sacramentalmente no puede romperse, ni manosearse.

31. - TERCERA OBJECION. — Oponen lo que Jesucristo dice en san Juan (VI, 48): *Ego sum panis vitæ*, y que sin embargo no se convirtió en pan. En el mismo texto se halla la respuesta: Dijo el Señor: *Ego sum panis vitæ*; la palabra *vitæ* hace ver claramente que el nombre de *pan* está tomado metafóricamente y no en el sentido literal. Pero no deben entenderse del mismo modo las palabras *hoc est corpus meum*; para que esta proposicion fuese verdadera se requeria que el pan fuese convertido en el cuerpo de Cristo, y esta es la transustanciacion que nos enseña la fe, y que consiste en la conversion de la sustancia del pan en la del cuerpo del Salvador; asi es que en el mismo instante que acaban de pronunciarse las palabras de la consagracion,

deja el pan de tener su sustancia, y bajo las especies de tal entra la sustancia del cuerpo. Hay pues dos extremos en la conversion, el uno que deja de ser, y el otro que comienza á existir en el mismo momento en que concluye el primero; de otra manera, si precediese el aniquilamiento del pan, y siguiera la produccion del cuerpo, no pudiera llamarse esto una verdadera conversion, ni una transustanciacion. Si se dice que la palabra transustanciacion es nueva é inusitada en la Escritura, respondemos que no hay por qué admirarse con tal que la cosa expresada sea verdadera, como lo es en la Eucaristía. Ademas la Iglesia tiene derecho de emplear voces nuevas, como lo hizo con la de *consustancial* contra la herejía de Arrio, y esto á fin de explicar mejor alguna verdad de fe, cuando se levantan nuevos errores.

§. III.

De la manera que está Jesucristo en la Eucaristía, y respuesta á las dificultades filosóficas de los sacramentarios.

32. Antes de responder en particular á las dudas filosóficas que nos oponen los sectarios sobre la manera que está el cuerpo de Jesucristo en el sacramento de nuestros altares, es necesario penetrarse bien de que en materia de fé, se cuidaron muy poco los santos padres de los principios de la filosofía; antes bien fijaron toda su atencion en la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia, persuadidos de que Dios puede hacer muchas mas cosas que las que es capaz de comprender nuestra limitada inteligencia. Si no podemos penetrar los secretos de los seres criados, cómo pudieramos comprender hasta qué punto se extiende, ó no el poder de Dios que es el Señor de las criaturas, y de toda la naturaleza? Sin embargo, veamos las dificultades que se

nos oponen. Los que niegan la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía dicen que por grande que sea la omnipotencia de Dios, no puede hacer cosas que repugnen; ¿y no repugna, añaden, que Cristo esté al mismo tiempo en el cielo y en la tierra, en donde (como lo creemos) habitaria no en un solo lugar sino en muchos á la vez? Hé aqui cómo responde el concilio de Trento (sesion XIII, c. 1) á esta dificultad de los incrédulos: «Nec enim hæc inter se pugnant, ut ipse »Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis »assideat, juxta modum existendi naturalem; et ut »multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præ»sens sua substantia nobis adsit, ex existendi ratione; »quam etsi verbis vix exprimere possumus: possibilem »tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, as»sequi possumus, et constantissime credere debemus.» Enseña pues el concilio que el cuerpo de Cristo está en el cielo de una manera natural, y en la tierra de una manera sacramental ó sobrenatural que no puede comprender nuestra limitada inteligencia; como tampoco comprendemos que en la Trinidad haya tres personas y una sola esencia, y en la Encarnacion del Verbo una sola persona divina en Jesucristo que termine la naturaleza divina y humana.

33. Insisten diciendo que repugna á un cuerpo humano el estar multiplicado en muchos lugares á la vez. Respondese á esto que el cuerpo de Jesucristo no se multiplica en la Eucaristía porque el Señor no habita en ella *definitive*, como si estuviera determinado y circunscrito á un lugar; sino que está allí sacramentalmente bajo las especies del pan y del vino, de suerte que en todos los lugares en donde se hallen las especies del pan y del vino consagrados, se halla tambien Jesucristo realmente presente. La multiplicidad pues de la presencia de Cristo no proviene de la multiplicidad de su cuerpo en muchos lugares, sino de la multiplicidad

de las consagraciones del pan y del vino hechas por los sacerdotes en diversas partes. ¿Pero cómo puede ser que el cuerpo de Jesucristo esté presente en muchos lugares á la vez, sin por esto multiplicarse? Respondemos que para probar la imposibilidad de este hecho sería necesario que los que le impugnan tuvieran un conocimiento perfecto de los cuerpos gloriosos así como de los lugares, que comprendiesen distintamente lo que es un lugar, y qué existencia puedan tener los cuerpos gloriosos. Pero si estas cosas exceden el alcance de nuestra inteligencia, ¿quién se atreverá á negar que el cuerpo del Señor pueda estar presente en muchos lugares, despues de habernos revelado Dios por las divinas Escrituras, que Jesucristo está realmente presente en toda la hostia consagrada? Mas dicen todavía que es una cosa que no pueden comprender; y nosotros les repetimos de nuevo, que precisamente porque no puede nuestro entendimiento comprenderlo, es por lo que la Eucaristía es un misterio de fe, y que no pudiendo llegar á comprenderlo, es una temeridad impugnar que sea posible, en razon á que por una parte nos lo ha revelado Dios, y por otra que no podemos fallar por las solas luces de nuestra razon sobre cosas que la misma razon no concibe.

34. Dicen tambien que es absurdo que el cuerpo de Jesucristo esté bajo las especies sin extension y sin su cuantidad, puesto que es de esencia de un cuerpo que sea extenso, y que Dios mismo no puede privar á las cosas de lo que las es esencial; por consiguiente, añaden, no puede existir el cuerpo de Jesucristo sin ocupar un espacio correspondiente á su cuantidad, ni hallarse en una pequeña hostia y en cada una de sus partículas, como nosotros afirmamos. Respóndese á esto que aunque no puede Dios destruir la esencia, puede no obstante privarla de sus propiedades: no puede quitar al fuego su esencia; pero está en su poder el privar-

le de la propiedad de quemar, como acaeció en la persona de Daniel y de sus compañeros, que arrojados al horno, salieron de él ilesos. Asi, aunque Dios no pueda hacer que exista un cuerpo sin extension, y sin la cuantidad que le es propia, puede hacer sin embargo que este cuerpo no ocupe lugar, y que se halle entero en cada parte de las especies sensibles que le contienen, á la manera de sustancias. Asi, pues, del mismo modo que la sustancia del pan y del vino existia antes bajo sus propias especies sin ocupar lugar, y toda entera en cada parte de las especies, asi tambien el cuerpo de Cristo, en el cual se convierte la sustancia del pan, tampoco ocupa lugar, y se halla todo entero en cada parte de las especies. Hé aquí cómo se expresa Santo Tomás (1): «Tota substantia corporis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante »consecrationem continebatur ibi tota substantia panis.» Y añade (2): «Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in pauca vel magna quantitate, »unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi »continetur in hoc Sacramento.»

35. Esto supuesto es falso que el cuerpo de Jesucristo esté en la Eucaristía sin su cuantidad; está verdaderamente en ella con toda su cuantidad, no de una manera natural, sino sobrenaturalmente; por esta razon no se halla en la Eucaristía *circumscriptive*, es decir, segun la medida de la cuantidad propia que corresponde á la de lugar, sino que está allí, como ya hemos dicho *sacramentaliter*, por modo de sustancia. De aquí es que Jesucristo no ejerce en el sacramento ninguna accion dependiente de los sentidos, y aunque produzca los actos del entendimiento y de la voluntad, no ejerce sin embargo los actos corporales de la vida sensitiva,

(1) S. Thom., 3 p., Q. 76, art. 1.
(2) Id. ib. Q. 76, art. 1 ad 3.

que requieren en los órganos del cuerpo cierta extension exterior y sensible.

36. Tambien es falso que Jesucristo esté en el sacramento sin extension: su cuerpo está allí realmente, y extenso; pero su extension no es exterior, ni sensible, ni local, es interna relativamente á sí mismo, y asi, aunque todas las partes se encuentren en el mismo lugar, sin embargo ninguna se confunde con la otra. Jesucristo conserva pues en el sacramento su extension interna; pero en cuanto á la extension exterior y local, ni es extenso, ni divisible, y está todo entero en cada parte de la hostia á la manera de las sustancias, sin ocupar lugar como ya se ha dicho. Por consiguiente no ocupando lugar el cuerpo del Señor, no puede moverse de un punto á otro; y si experimenta algun movimiento acaece esto de un modo accidental, á consecuencia del que experimentan las especies que le contienen. A nosotros mismos nos sucede que cuando nos movemos, el cuerpo y el alma se mueven á la vez, aunque esta sea incapaz de todo punto de ocupar lugar. Por otra parte la Eucaristía es un sacramento de fe, *mysterium fidei*; asi pues, como no comprendemos tantas cosas que la fe nos enseña, depongamos la pretension de querer comprender todo lo que la fe nos dice de este sacramento por medio de la iglesia.

37. Pero se nos objeta: ¿cómo pueden existir los accidentes del pan y del vino, sin su sustancia y sugeto? A esto se responde que es una gran cuestion el saber si los accidentes son distintos de la materia: la opinion mas general está por la afirmativa; por lo demas, sin entrar en esta discusion los concilios de Letran, de Florencia y de Trento dieron el nombre de especies á esta clase de accidentes. Estos accidentes ó especies no pueden, segun las leyes ordinarias de la naturaleza, existir sin sugeto; pero sí en virtud de una ley extraordinaria y sobrenatural. Segun la regla ordinaria, la hu-

manidad no puede existir sin su propia sustancia, y sin embargo es de fe que la humanidad de Cristo no tuvo la subsistencia humana, sino únicamente la divina que fue la persona del Verbo Asi como la humanidad de Cristo unida hipostáticamente al Verbo subsistió sin la persona humana, asi pueden existir en la Eucaristía las especies sin sugeto, es decir, sin la sustancia del pan, puesto que su propia sustancia se convierte en el cuerpo de Jesucristo. Nada tienen de real estas especies; pero por un efecto de la omnipotencia divina llenan las funciones de su primer sugeto, y obran como si todavía retuviesen la sustancia del pan y del vino; y aun cuando se corrompan, ó en ellas se formen insectos, estos insectos provienen de una nueva materia criada por Dios; y entonces como enseña santo Tomás (1) deja Jesucristo de estar presente. Por lo que hace á la sensacion que experimentan nuestros órganos, el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía, ni se vé, ni se toca inmediatamente en sí mismo, puesto que no está allí de una manera sensible, sino de una manera mediata, en cuanto á las especies bajo que está contenido, y en tal sentido deben entenderse estas palabras de san Juan Crisóstomo (2): «Ecce eum vides, ipsum tangis, ipsum »manducas.»

38. Tambien es de fe contra los luteranos, que Jesucristo está en la Eucaristía de una manera permanente, y antes de la comunion actual como lo declara el concilio de Trento, que al mismo tiempo alega la razon: «In Eucharistía ipse auctor ante usum est; »nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret cor»pus suum esse quod præbebat.» (Sess. XIII, cap. 3.) y asi como Jesucristo está en la Eucaristía antes del

(1) S. Thom., 3 p., Q. 76, a. 5 ad 3.
(2) S. Joan. Chrys., hom. 60, ad pop.

uso, lo está tambien despues, como se definió en el cánon IV: «Si quis dixerit.... in hostiis, seu particulis con»secratis, quæ post communionem reservantur, vel su»persunt, non remanere verum corpus Domini; ana»thema sit.»

39. Se prueba esto no solamente por la autoridad y por la razon, sino tambien por la antigua práctica de la iglesia, puesto que en los primeros siglos se daba la comunion por causa de las persecuciones, aun en las casas privadas, y en las grutas, como escribe Tertuliano (1): «Non sciet maritus, quid secreto ante om»nem cibum gustes; et si sciverit panem, non illum »esse credat, qui dicitur,» á saber, el cuerpo de Cristo. San Cipriano (2) atestigua lo mismo y refiere que en su tiempo llevaban los fieles consigo la Eucaristía á sus casas para comulgar en ocasion oportuna. Escribiendo san Basilio (3) á Cesaria Patricia, la exhorta, en virtud de que la persecucion no la permitia concurrir á la comunion pública, á guardar en su casa la Eucaristía, á fin de que pudiese comulgar en caso de peligro. San Justino (4) mártir dice que los diáconos llevaban la Eucaristía á los ausentes. San Ireneo (5) se queja al papa Victor de que habiendo omitido celebrar la pascua, habia privado por ello de la comunion á un gran número de sacerdotes que no pudieron ir á las asambleas públicas, en razon á que entonces se les enviaba á estos sacerdotes la Eucaristía en señal de paz. Hé aquí las palabras del santo: «Cum tamen qui te præ»cesserunt, præsbyteris, quamvis id minime observa»rent, Eucharistiam transmiserunt.» San Gregorio

(1) Tertull., l. 2 ad uxor., c. 5.
(2) S. Cypr., Tract. de lapsis.
(3) S. Basil., ep. 289 ad Cæsar. Patriciam.
(4) S. Justin., apol. 2, p. 97.
(5) S. Iren., ep. ad Vict. Pont.

Nazianceno (1) refiere que Orgonia, su hermana, estando con mucha fe delante del Santísimo Sacramento que llevaba guardado consigo, fue librada de una enfermedad que padecia. Cuenta san Ambrosio (2) que llevando san Satiro colgada del cuello la santa Eucaristía fue preservado del naufragio.

40. Ademas de estos ejemplos cita otros muchos el sabío Padre don Agnello Cirilo en su libro impreso el año último, cuyo título es *Ragguagli Theologici etc.*; hácia la página 533. Hace ver allí con poderosas razones cuán falta es de fundamento la opinion de un autor moderno anónimo, que quiere no sea permitido administrar la comunion fuera de la misa con hostias *preconsagradas*, y conservadas en el tabernáculo. Prueba Mabillon (3) que el uso de dar la comunion fuera de la misa se estableció en la iglesia de Jerusalen desde el tiempo de san Cirilo, porque no era posible celebrarla todas las veces que deseaban comulgar los peregrinos que en gran número concurrian á los santos lugares. Pasó esta costumbre desde la iglesia oriental á la de occidente y el año 1534 Gregorio XIII ordenó en su ritual lo que debian tener presente los sacerdotes cuando distribuian al pueblo la Eucaristía fuera de la misa. El papa Paulo V confirmó este ritual en 1614; hé aquí lo que prescribe el capítulo *de sacram. Eucharistiæ*: »Sacerdos curare debet, ut perpetuo aliquot particulæ »consecratæ eo numero, quæ usui infirmorum, et *alio*»*rum* (nótense estas palabras) *fidelium*, communioni sa»tis esse possint, conserventur in pixide.» Vemos tambien que Benedicto XIV, en su carta encíclica *Certiores* dada el 12 de noviembre de 1742, aprueba claramente el uso de dar la comunion fuera de la misa, como se

(1) S. Greg. Naz., orat. 11.
(2) S. Ambr., orat. de obitu fratris Satyri.
(3) Mabill. liturg. Gall., l. 2, c. 9, n. 26.

ve por estas palabras: «De eodem sacrificio participant, »præter eos quibus à sacerdote celebrante tribuitur in »ipsa missa portio victimæ à se oblatæ, ii etiam quibus »sacerdos Eucharistiam præservari solitam ministrat.»

41. Sobre esto conviene advertir que corre entre el público un cierto decreto de la sagrada congregacion de Ritos del 2 de setiembre de 1741, por el cual se prohibe el dar la comunion en las misas de difuntos con hostias *preconsagradas*, y reservadas en el tabernáculo, á causa de no ser permilido el dar la bendicion con ornamentos negros á los que reciben la Eucaristía. Pero el Padre Cirilo, de quien hemos hablado, escribe en la página 368 que no obliga dicho decreto: por no haber sido aprobado por el soberano pontífice que lo era entonces Benedicto XIV. Y en efecto, há lugar á deducir esta consecuencia si se considera que este mismo pontífice siendo todavía arzobispo de Bolonia, aprobó en su libro sobre el sacrificio de la misa la opinion del sabio Merati, que queria pudiera darse la comunion en las misas de difuntos con hostias *preconsagradas*; y que habiendo sido papa en seguida, no se tomó el trabajo de retractar su parecer, aunque publicase de nuevo el mismo tratado de la misa, lo que no hubiera omitido si hubiera mirado como válido, y hubiera aprobado el pretendido decreto que se dió durante su pontificado. Añade el Padre Cirilo que supo por un consultor de la misma congregacion de Ritos, que aunque tal decreto se hubo formulado el año 1751, sin embargo habiendo rehusado muchos consultores el firmarlo, se suspendió, y no fue publicado.

42. Volviendo ahora á los sectarios que niegan la presencia de Jesucristo fuera del uso, no veo qué puedan responder al concilio I de Nicea, que en el cánon XIII ordena que se administre en todo tiempo la comunion á los moribundos; decreto que no podria cumplirse si no se conservara la Eucaristía. Lo mismo se man-

dó especialmente por el concilio IV de Letran, cánon 20, en donde se lee: «Statuimus, quod in singulis ecclesiis «chrisma et Eucharistia sub fidei custodia conservetur.» Y mas tarde fue confirmado esto mismo por el concilio de Trento, sesion XIII, capítulo 6. Los griegos conservaban desde los primeros siglos la Eucaristía en custodias de plata, hechas en forma de palomas ó de torrecitas que colgaban encima de los altares, como se ve en la vida de san Basilio, y en el testamento de Perpetuo, obispo de Durs (1).

43. Oponen los adversarios lo que refiere Nicéforo (2), que en la iglesia griega se acostumbraba á distribuir á los niños los fragmentos que quedaban despues de la comunion; de lo que infieren que no se conservaba la Eucaristía. Respondese que esto no se practicaba todos los dias, sino únicamente la feria cuarta y sexta, cuando se purificaba el copon; claro es que se la guardaba todos los demas dias, ademas que se conservaban tambien hostias para los enfermos. Objetan ademas que Jesucristo no pronunció estas palabras: *Hoc est corpus meum* antes de la manducacion, sino despues, como lo refiere san Mateo (XXVI, 26): *Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait: accipite et comedite: hoc est corpus meum.* Se responde con Belarmino, que en este texto no debemos atenernos al órden de las palabras, puesto que relativamente á la Eucaristía es diferente segun los evangelistas. Hablando san Marcos (XVI, 23) de la consagracion del cáliz, dice: *Et accepto calice..... et biberunt ex illo omnes, et ait illis: Hic est sanguis meus*; lo que daria á creer que las palabras *Hic est sanguis meus*, habrian sido dichas tambien despues de la recepcion de la sangre; pero es indudable por el contexto de los evangelistas, que el Señor

(1) Vide Tourn., t. 2 de Euch, p. 165, n. 5.
(2) Niceph., hist. l. 17, c. 25.

pronunció estas palabras: *Hoc est corpus meum*, y estas: *Hic est sanguis meus.*

§. IV.

De la materia y forma del sacramento de la Eucaristía.

44. En cuanto á la materia de la Eucaristía todos convienen en que no se debe emplear otra sino aquella de que se sirvió Jesucristo, es decir, el pan comun de trigo, y el vino de la vid, como se ve por los evangelios de san Mateo (XXVI, 26), de san Marcos (XIV, 12), de san Lucas (XXII, 19), y por san Pablo (I Cor. XI, 27). Tal ha sido la práctica constante de la iglesia católica, la que arrojó de su seno á los que usaron de otra materia. Para convencerse de esto, basta leer el capítulo 24 del concilio III de Cartago, celebrado en 397. Estio (1) pretende que se puede celebrar con toda clase de pan sea del trigo, centeno, cebada ó de espelta; pero segun santo Tomás (2) solo el pan de trigo propiamente dicho es el que puede ser materia de la consagracion, y sin embargo admite el pan de centeno: hé aquí sus palabras: « Et ideo si qua frumenta sunt, quæ »ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano tri»tici seminato malis terris nascitur siligo, ex tali fru»mento panis confectus potest esse materia hujus sacra»menti.» Pero desecha las otras especies de grano de que hemos hablado; y esta opinion debe seguirse rigorosamente. ¿Y este pan debe ser ácimo como el de que usamos los latinos, ó fermentado como el que emplean los griegos? Esta es una gran cuestion agitada entre los sabios, y que todavía está indecisa, como puede verse

(1) Æstius in 4. dist. 8, c. 6.
(2) S. Thom., 3. p., Q. 74., art. 3 ad 2.

en Mabillon, Sirmond, el cardenal Bona y otros; por lo demas, es cierto que la consagracion es valida en uno y otro caso; pero en el dia está prohibido á los latinos el consagrar con pan fermentado, y á los griegos con pan ácimo, como lo determinó el concilio de Florencia el año 1429: «Definimus in azymo, sive in fermentato »pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdo»tesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere »debent unumquemque scilicet juxta suæ ecclesiæ occi»dentalis sive orientalis, consuetudinem.» En seguida la materia para la consagracion de la sangre debe ser vino comun exprimido de racimos maduros; de lo cual se sigue que no puede emplearse ni el agraz, ni vino cocido, ni vinagre, aunque sí validamente el mosto ó el vino dulce, mas no es permitido usar de él fuera de un caso de necesidad.

45. Respecto de la cantidad del pan y del vino que debe consagrarse, basta que sea sensible por pequeña que se la suponga; sin embargo debe ser cierta, determinada, y estar moralmente presente. Segun la intencion de la iglesia y la doctrina de santo Tomás (1) no deben consagrarse mas hostias que las necesarias para los que quisieran comulgar en el intervalo de tiempo durante el cual pueden conservarse las especies del pan y del vino, sin que empiecen á corromperse. Pedro de Marca (2) deduce de esto que si un sacerdote quisiera consagrar todos los panes de una tienda, seria nula la consagracion; otros sin embargo no la consideran mas que ilícita, y no inválida. La misma duda ocurre respecto de un sacerdote que consagrase por prácticas de magia, ó para exponer al juguete de los incrédulos el pan consagrado.

46. Vengamos á la forma de la Eucaristía. Segun

(1) S. Thom., 3. p., Q. 74, art. 2.
(2) Petr. de Marca, diss. posthuma de sacrif. missæ.

Lutero (1) estas palabras de Cristo: *Hoc est corpus meum*, no bastan para consagrar la Eucaristía, sino que es necesario recitar toda la liturgia. Calvino (2) dice que estas palabras no son necesarias para consagrar; sino únicamente para excitar la fe. Algunos griegos cismáticos, segun refiere Arcudius (3) pretendieron que estas mismas palabras: *hoc est &c.* proferidas una vez por Jesucristo, bastan por sí mismas para la consagracion de todas las hostias.

47. Entre los católicos hubo algunos que creyeron que Jesucristo consagró con la bendicion secreta é interior, sin palabra alguna, y con su poder soberano; pero que despues determinó la forma que debian observar los hombres al consagrar. Tal fue la opinion de Inocencio III (4), y de Durando (5); pero nadie la defendió con mas vigor que Catarino (6). Sin embargo, como observa el cardenal Gotti, esta opinion no tiene partidarios; y aun hay quienes la califican de temeraria. El verdadero sentimiento y generalmente seguido enseña con santo Tomás (7), que Jesucristo consagró profiriendo estas palabras: *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus.* Y de esta manera consagran ahora los sacerdotes, profiriendo las mismas palabras en persona de Cristo; y esto no solamente *narrative*, sino tambien *significative*, aplicando su significacion á la materia presente, como enseñan los doctores con santo Tomás (8).

48. Quiere ademas Catarino que para consagrar sea

(1) Luther., l. de Abrog. missa.
(2) Calvin., Inst. l. 4, c. 17, §. 39.
(3) Arcud., l. 3, c. 28.
(4) Innoc. III, l. 4 Myst., c. 6.
(5) Durand., l. 4. de div. offic., c. 41, n. 15.
(6) Ap. Tour., comp. de Euch., Q. 2, a. 6, p. 184.
(7) S. Thom., 3 p., Q. 78, a. 1.
(8) Ibid., 3 p., Q. 78, art. 5.

necesario unir á las palabras referidas del Señor, las oraciones que las preceden entre los latinos, y las que las siguen entre los griegos. El padre Lebrun, del oratorio (1), suscribió á esta opinion. Pero enseñan los teólogos comunmente con santo Tomás (2), que Jesucristo consagró con las mismas palabras de que al presente se sirven los sacerdotes para consagrar; y que la recitacion de las oraciones insertas en el canon de la misa es ciertamente de precepto, mas no se requiere para la validez del sacramento. El concilio de Trento en la sesion XIII, capítulo I, declara que el Salvador: «Post panis vinique »benedictionem se suum ipsius corpus illis præbere, ac »suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus »est: quæ verba à sanctis evangelistis commemorata, et »à divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et »apertissimam significationem præ se ferant, secundum »quam à patribus intellecta sunt, &c.» ¿Y cuáles fueron las palabras citadas por los evangelistas, que llevan evidentemente consigo su significacion, y por las que atestigua claramente Jesucristo que daba á sus discípulos su propio cuerpo, sino estas: *Accipite, et comedite, hoc est corpus meum*? Fue pues con estas palabras y no con otras con las cuales convirtió el Señor el pan en su cuerpo como observa san Ambrosio (3): «Conse»cratio igitur quibus verbis est, et cujus sermonibus? »Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quæ dicuntur, lau»dem Deo deferunt, oratio præmittitur pro populo, pro »regibus, pro cæteris; ubi venitur ut conficiatur vene»rabile sacramentum, jam non suis sermonibus sacer»dos, sed utitur sermonibus Christi:» Refiriendo san Juan Crisóstomo (4) estas palabras, *hoc est corpus meum*,

(1) Lebrun. t. 3 rer. liturg., p. 212.
(2) S. Thom., 3 p., Q. 78, a. 5.
(3) S. Ambr. de Sacram, l. 4, c. 4.
(4) S. Joan. Chrys., hom. I de prod. Judæ.

dice: «Hoc verbum Christi transformat ea quæ pro»posita sunt.» San Juan Damasceno enseña lo mismo: «Dixit pariter Deus, *hoc est corpus meum*, ideoque om»nipotenti ejus præcepto, donec veniat, efficitur.»

49. Ademas, añade el mismo concilio, capítulo III: «Et semper hæc fides in ecclesia Dei fuit, statim post »consecrationem verum Domini nostri corpus, verum»que ejus sanguinem sub panis et vini specie..... existe»re.... ex vi verborum.» Luego en fuerza de las palabras (de las referidas por los evangelistas) inmediatamente despues de la consagracion el pan se convierte en el cuerpo y el vino en la sangre de Jesucristo. Hay una gran diferencia entre esta proposicion: *Hoc est corpus meum*, y esta otra: *Quæsumus facere digneris, ut nobis fiat corpus Jesu Christi*; ó ya simplemente, como dicen los griegos: *Fac hunc panem corpus Christi*; porque la primera significa que el cuerpo de Cristo está presente en el mismo momento en que es proferida, mientras la segunda no expresa mas que una simple oracion á fin de obtener que la oblata se convierta en el cuerpo de Jesucristo, con un sentido no determinado sino suspendido. El concilio dice que la conversion del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo se efectua *ex vi verborum* y no *ex vi orationum*. San Justino escribe (1): «Eu»charistiam confici per preces ab ipso Verbo Dei pro»fectas;» y despues añade que estas oraciones son *hoc est corpus meum*. Y ya sabemos que la oracion que se hace en el cánon, no fue proferida *ab ipso Verbo Dei*. Igualmente se lee en san Ireneo (2): «Quando mixtus »calix, et factus panis percipit Verbum Dei, fit Eucha»ristia corporis Christi.» No se ve que Jesucristo haya proferido en la consagracion otras palabras que estas: *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus*. Asi que, bien

(1) S. Justin., apol. 2.
(2) S. Iren. l. 5, c. 2.

considerado todo, resulta que la opinion del padre Lebrun no es sólidamente probable.

50. Se nos objetan que dicen muchos padres se hace la consagracion por las oraciones. Respóndese á esto que entienden por oraciones las mismas palabras de Cristo: *Hoc est corpus meum*, como lo observa san Justino (1) que dice expresamente que las oraciones con las cuales se hace la Eucaristía, son las palabras *hoc est* &c. San Ireneo (2) habia dicho ya que la invocacion divina con la cual se hace la Eucaristía, es la palabra de Dios mismo. Y mas tarde escribia san Agustin (3) que la oracion mística con la cual habia dicho (4) que se hace la Eucaristía, consiste en estas palabras de Cristo: *Hoc est* &c.; asi como se llaman *oraciones* las formas de los otros sacramentos, porque son unas palabras sagradas que tienen la virtud de obtener de Dios el efecto del sacramento. Oponen ademas algunas liturgias como la de Santiago, de san Marcos, de san Clemente, de san Basilio y de san Juan Crisóstomo, en donde parece que se requieren para la consagracion de la Eucaristía, ademas de las palabras de Cristo, otras oraciones tales como la del cánon: *Quesumus..... et nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui* &c. Esta oracion se hace tambien en la misa de los griegos; pero como observa Belarmino (5), preguntados los griegos por Eugenio IV, á qué fin añadian despues de las palabras *Hoc est corpus meum*, *é hic est sanguis* &c. estas otras: *ut nobis fiat corpus* &c., respondieron que hacian esta oracion no para que fuese válida la consagracion, sino á fin de que el sacramento aprovechase á las almas que la recibian.

(1) S. Just., apol. 2.
(2) S. Iren., l. 4, c. 24. y l. 5, c. 2.
(3) S. Aug., serm. 28 de Verb. dom.
(4) Ibid., l. 3 de Trin., c. 4.
(5) Bellarm., l. 4. de Euch., c. 19.

51. Con esto dicen los teólogos (1) que no es de fe que Jesucristo haya consagrado con las solas palabras que hemos citado, y que haya querido que con ellas solas consagrasen los sacerdotes; puesto que aunque este sentimiento sea comun, y por otra parte muy conforme á los del concilio de Trento; sin embargo no ha sido declarado de fe por ningun cánon de la iglesia; y tambien que aun cuando los santos padres le hayan dado mucho crédito por su autoridad, sin embargo no enseñaron que fuese cierto con una certeza de fe. Tanto mas, segun el testimonio de Alfonso Salmeron, que instado el concilio de Trento á que explicase cuál es la forma de la que se sirvió propiamente Jesucristo para consagrar, juzgaron oportuno los padres no definirla; y Tourneli (2) responde á todas las objeciones que pueden oponer los que quisiesen hacer de ella una proposicion de fe. Mas si este sentir no es cierto con una certeza de fe, no se puede dudar que es comun (3), y moralmente cierto; y no podria decirse que el sentir contrario fuese sólidamente probable Por esto pecaria gravemente el sacerdote que omitiese las oraciones que preceden; pero consagraria válidamente profiriendo las solas palabras pronunciadas por Jesucristo. Sobre si en la consagracion de la sangre, ademas de estas palabras: *Hic est calix sanguinis mei*, son esenciales las otras que estan señaladas en el misal, es tambien una gran cuestion entre los autores, que pueden consultarse en nuestra *Teología moral* (4). Muchos estan por la afirmative y pretenden tener de su parte á santo Tomás

(1) Salm., l. 9. tract. 13, p. 88. — Tourn. de Euch. Q. 4, art. 6, p. 190, vers. Quær.
(2) Tourn., loc. cit., p. 191, vers. Dices. I.
(3) S. Thom., 3 p., Q. 78, art. 1 ad 4.
(4) Lig. Theol. moral., t. 2, lib. 6 de Euch., c. 1, dub. 6, Q. 2, n. 223 edit. Bass.

que dice (1): «Et ideo illa quæ sequuntur, sunt essen»tialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; »et ideo oportet, quod sint de substantia formæ.» Pero la opinion opuesta es mas comun, y los que la sostienen dicen que en manera alguna está contra ellos santo Tomás, en razon á que enseña el santo que las palabras que siguen pertenecen á la sustancia, mas no á la esencia de la forma; en vez de que, hablando de las palabras que preceden, dice que pertenecen á la esencia de la forma: de donde concluyen que las palabras que siguen no pertenecen á la esencia, sino únicamente á la integridad de la forma: por manera que el sacerdote que omitiese estas palabras pecaria gravemente; pero no seria por ello menos válida la consagracion.

52. Conviene saber que el concilio de Trento en la sesion XXII condenó con nueve cánones, otros tantos errores de los novadores relativamente al sacrificio de misa. Consisten en decir: 1.º que la misa no es un verdadero sacrificio, ó que se la ofrece únicamente para administrar la Eucaristía á los fieles; 2.º que por estas palabras: *Hoc facite in meam commemorationem*, no estableció Jesucristo á los apóstoles sacerdotes, y que no ordenó que los sacerdotes ofreciesen su cuerpo y su sangre; 3.º que la misa es solamente un sacrificio de acciones de gracias, ó una simple memoria del sacrificio de la cruz, y no un sacrificio propiciatorio; y que no aprovecha sino al que comulga; 4.º que por este sacrificio se deroga el de la Cruz; 5.º que es una impostura celebrar en honor de los santos, y para obtener su mediacion cerca de Dios; 6.º que el cánon contiene errores; 7.º que las ceremonias, ornamentos, y otros signos exteriores empleados por la iglesia católica son cosas que conducen á la impiedad; 8.º que las

(1) S. Thom., in 4 dist. 8., Q. 2, art. 2, Q. 2.

misas privadas en que solo comulga el sacerdote son ilícitas; 9.º que el uso de pronunciar en voz baja una parte del cánon debe ser condenado, y que todo debe recitarse en lengua vulgar; y ademas que no se debe mezclar el agua con el vino en el cáliz.—Contra estos errores he escrito extensamente en mi libro titulado: *Opera dogmatica contra gli eretici pretesi riformati*, en la sesion veinte y dos.